

UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA
FACULTAD CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
Departamento de Sociología



**Aceleración y presentismo.
Un estudio genealógico de la temporalidad
en las sociedades modernas**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Estefanía Dávila Martín

Bajo la dirección de los doctores

José Miguel Beriain Razquin
Celso Sánchez Capdequí

Pamplona, 2015

*Somos los errantes.
Pero el andar del tiempo
tomadlo como nimiedad
en lo que siempre permanece.*

*Todo aquello que corre
habrá pasado ya;
pues solo lo que queda
nos inicia.*

Rilke, *Sonetos a Orfeo*, I, XXII

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas han contribuido directa o indirectamente en este estudio. En primer lugar, quisiera agradecer a mis directores, Josetxo Beriain y Celso Sánchez Capdequí, por su dedicación, crítica y aliento. Sus valiosos comentarios y recomendaciones han permitido que el proyecto inicial de mi tesis haya adquirido la solidez necesaria para ser finalizado.

Al Departamento de Sociología de la UPNA, sobre todo a Ignacio Sánchez de la Yncera por haberme acogido con entusiasmo en el Grupo de Investigación Cambios Sociales, y a Marta Rodríguez Fouz por su generosa ayuda como directora de la beca predoctoral.

A François Hartog, por concederme la posibilidad de asistir durante un cuatrimestre a su seminario *Temporalisation du Temps* en la École des Hautes Études en Sciences Sociales y por introducirme en el análisis de los conceptos centrales de la presente investigación.

A Eviatar Zerubavel, por los interesantes debates mantenidos acerca de la problemática relación entre tiempo y modernidad durante mi estancia en la Universidad de Rutgers.

Estoy en deuda con la Universidad Pública de Navarra por el apoyo económico recibido, que me ha permitido centrarme durante cuatro años en la realización de esta tesis y disfrutar de estancias en

centros extranjeros que han contribuido a ampliar mis horizontes y mi formación.

Quisiera dar las gracias por su profesionalidad al personal de la Biblioteca de la UPNA, sin cuya colaboración no hubiera tenido acceso a una parte importante de la bibliografía necesaria para realizar este estudio.

A mis compañeros de investigación, con quienes he podido compartir los avances y las dudas en el proceso de realización de la tesis. Especialmente a Mikel Subiza en la UPNA, y en la EHESS a Aline Magalhães, Leonardo Carrió y Felipe Brandi que hicieron mi estancia en París mucho más enriquecedora.

Desde lo personal, agradecer a Guillermo su apoyo incondicional y su estímulo intelectual siempre inspirador. A él, a mi familia y amigos, quienes han creado para mí espacios y tiempos de duración.

ÍNDICE

| | |
|--------------|----|
| INTRODUCCIÓN | 11 |
|--------------|----|

I. MARCO CONCEPTUAL

| | |
|--|----|
| Introducción | 23 |
| Capítulo 1 | 25 |
| 1.1. Historia conceptual e historia social | 27 |
| 1.2. Regímenes de historicidad | 32 |
| 1.3. Autoridad y pasado | 36 |
| 1.4. De Ulises a Agustín | 44 |
| 1.5. Un tiempo nuevo | 49 |
| 1.6. La pregunta por el presente | 54 |

II: PROMETEO DESENCADENADO

RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA DEL TIEMPO EN LA MODERNIDAD

| | |
|---|----|
| Introducción | 61 |
| Capítulo 2 | 63 |
| 2.1. <u>Definición de modernidad</u> | 65 |
| 2.1.1. Modernidad cronológica: fases y períodos | 65 |
| 2.1.2. La modernidad como proyecto | 71 |
| 2.1.3. La modernidad como experiencia | 76 |
| 2.2. <u>Secularización y aceleración</u> | 82 |
| 2.2.1. La apertura del futuro | 82 |
| 2.2.2. Aceleración y acortamiento del tiempo | 87 |
| 2.2.3. Debates en torno a la tesis de la secularización | 95 |

| | |
|---|-----|
| 2.3. <u>La estandarización del tiempo</u> | 106 |
| 2.3.1. La medida del tiempo como problema sociológico | 106 |
| 2.3.2. El reloj y el calendario | 111 |
| 2.3.3. El orden temporal moderno | 120 |
| 2.3.4. Trenes y telégrafos: máquinas de la modernidad | 125 |
| Capítulo 3 | 131 |
| 3.1. <u>Modernidad velocífera</u> | 133 |
| 3.1.1. La aceleración como categoría para pensar la modernidad | 133 |
| 3.2.2. Tipos de aceleración | 144 |
| 3.2. <u>Aceleración tecnológica: la emergencia del futuro</u> | 149 |
| 3.2.1. Técnica y utopía como estrategias ante la contingencia | 149 |
| 3.2.2. Revolución del régimen espacio-temporal | 152 |
| 3.2.3. Poder, guerra y velocidad | 157 |
| 3.2.4. La esencia de la tecnología moderna | 161 |
| 3.3. <u>Aceleración y cultura de la velocidad</u> | 164 |
| 3.3.1. Cultura de la velocidad | 164 |
| 3.3.2. Placer, vanguardia, modernidad | 167 |
| 3.3.3. Del Futurismo al Presentismo | 171 |

III. FAUSTO DESENCANTADO DIAGNÓSTICOS Y ASPECTOS CRÍTICOS DE LA MODERNIDAD

| | |
|--|-----|
| Introducción | 175 |
| Capítulo 4 | 177 |
| 4.1. <u>Una modernidad paradójica y patológica</u> | 179 |
| 4.1.1. Crisis del futuro: la promesa incumplida | 179 |

| | |
|--|---------|
| 4.1.2. Patologías de la velocidad | 183 |
| 4.2. <u>Aceleración y alienación</u> | 188 |
| 4.2.1. La tiranía del presente | 188 |
| 4.2.2. Una nueva versión de “la banalidad del mal” | 195 |
| 4.3. <u>Tiempo e identidad</u> | 199 |
| 4.3.1. La identidad situacional | 199 |
| 4.3.2. Las aporías de la identidad | 203 |
| 4.3.3. Ficción narrativa y temporalidad | 210 |
| Capítulo 5 | 217 |
| 5.1. <u>Movimientos de desaceleración</u> | 219 |
| 5.2. <u>Habitar el tiempo</u> | 226 |
| 5.2.1. Crítica al concepto de tiempo lineal | 226 |
| 5.2.2. El tiempo como horizonte | 230 |
| 5.3. <u>Temporalidad, temporalidades</u> | 236 |
| 5.3.1. Temporalidades múltiples | 236 |
| 5.3.2. Trayectorias temporales | 240 |
| 5.3.3. El tiempo y la muerte | 243 |
| CONCLUSIONES | 248 |
| MEMORIA EN INGLÉS (PhD THESIS SUMMARY) para la obtención de la Mención Internacional en el Título de Doctor: Acceleration and Presentism. A Genealogical Study of Temporality in Modern Societies | |
| <i>Abstract / Resumen</i> | 261 |
| <i>Results and Discussion / Conclusiones</i> | 262 |
| BIBLIOGRAFÍA | 271 |

INTRODUCCIÓN

Objetivos de la investigación

El objetivo de esta investigación doctoral consiste en estudiar las transformaciones del concepto de tiempo en la modernidad y analizar sus consecuencias desde el marco de la teoría sociológica.

El tiempo es una de las claves fundamentales de análisis de los procesos sociales y ha ido ganando relevancia de modo continuado en las ciencias sociales, ya sea a la hora de estudiar el funcionamiento de las instituciones, las innovaciones tecnológicas o los procesos económicos. El proceso de conformación de la modernidad está intrínsecamente unido a la transformación de las estructuras temporales, y existe un acuerdo bastante generalizado acerca de que se trata de una transformación marcada por la aceleración¹. Ésta caracteriza los cambios de las estructuras sociales, pero también preside las lógicas de la acción y los procesos de subjetivación.

Dado que las estructuras temporales son una construcción social, observamos que en cada contexto y en cada época pueden seleccionarse unas temporalidades sobre otras, y unos aspectos temporales sobre otros. Esta selección representa una forma de

¹ Esta es la postura de nuestros interlocutores centrales: Reinhart Koselleck, François Hartog y Hartmut Rosa.

temporalizar de manera concreta la experiencia. La inquietud que mueve inicialmente nuestra investigación radica en un intento de comprender la concepción del tiempo característica de nuestra época, que dote de significado a expresiones tan recurrentes hoy en día como “no tener tiempo”, “perder el tiempo”, o “matar el tiempo”, consideradas como la traducción de una experiencia de “indigencia temporal²”. El síndrome de la prisa parece ser característico del tiempo presente.

Pensar el tiempo presente requiere afrontar una complejidad paradójica. Por una parte, la aceleración del tiempo parece una constante histórica desde mediados del siglo XVIII (Koselleck, Hartog), mientras que por otra, este mismo aumento de la velocidad nos ha conducido a una especie de “inmovilidad fulgurante” (Rosa) en la que nos encontramos atrapados entre la urgencia y la falta de horizontes de nuestro presente, desvinculado tanto de la autoridad del pasado premoderno como de la confianza en el futuro propia de la primera modernidad. Nuestro análisis no pretende defender la muerte del tiempo sino recuperar otra genealogía del mismo, a través del enfoque fenomenológico heredero de Heidegger, que incluya en la definición de tiempo social la idea de presentes múltiples y cambiantes.

² Expresión que recuperamos del estudio clásico de Linder, S., *The harried leisure class*, Nueva York, Columbia University Press, 1970.

El método genealógico

La genealogía del tiempo que aquí se despliega no pretende recorrer una línea evolutiva y teleológica de la modernidad, sino más bien reparar en las brechas, las aporías y las interrupciones que esta pretensión imposible debería afrontar. El genealogista, en sentido foucaultiano, debe prestar oídos a la historia oponiéndose a la “búsqueda del origen”, porque partir en pos de este último es tratar de encontrar solamente “lo que ya estaba ahí”, una imagen perfectamente adecuada a lo mismo por lo que la búsqueda se emprende.

En consecuencia, una genealogía del tiempo en la modernidad debe proceder desde el presente hacia el pasado para descubrir en cada etapa aquellos momentos que marcan la diferencia, que introducen novedades, que rasgan el tejido de la historia o dislocan los goznes del tiempo. Proponemos distinguir, con Hans Joas, entre una “genealogía negativa” y una “genealogía afirmativa” del tiempo en la modernidad³. El enfoque genealógico de Nietzsche y Foucault quiere hacer justicia a la contingencia de la historia humana, por lo intenta reconstruir los procesos históricos con un espíritu que muestra que estos, en cierto sentido, no eran necesarios. La consciencia de la contingencia, desde el punto de vista “negativo”, nos liberaría de la adhesión a los valores derivados de estos

³ Joas, H., “The emergence of Universalism: an affirmative Genealogy”, en Hedström, P. y Wittrock, B., *Frontiers of sociology*, Leiden, Brill, 2009, pp. 15-24. La propuesta se encuentra desarrollada con más amplitud en Joas, H., *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*, Washington, Georgetown University Press, 2013.

procesos, destruyendo nuestro compromiso con ellos. Sin embargo, una “genealogía afirmativa” radica en el intento de someter dichos procesos a un análisis histórico riguroso con el objetivo de encontrar una interpretación adecuada de los mismos, desde la perspectiva de la contingencia.

Estado de la cuestión en la sociología reciente

La sociología se ha aproximado al estudio del tiempo a través de diferentes vías. Ha estudiado problemas relacionados con la duración tanto de las formas de gobierno como de las familias, de los empleos, de los recorridos que tiene que hacer la gente para ir a sus trabajos, etc. También ha abordado la supuesta diferencia que existe entre el tiempo objetivo, el del reloj, y el tiempo subjetivo, el de la perspectiva y la situación de cada actor social. No obstante, la disciplina aún no se ha hecho cargo en la medida suficiente de una cuestión crucial⁴: las ideas y representaciones que cada época y sociedad tienen de sí mismas, de su papel en el mundo y del mundo mismo, se gestan a lo largo del tiempo y, a la vez, incorporan la

⁴ Una valiosa contribución para el debate puede encontrarse en Girola, L., “Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos”, *Sociológica*, 20 (2005), pp. 13-52. Existe un creciente interés de la sociología por el tiempo. Muestra de ello serían las monografías dedicadas al tema por parte de Elías, Zerubavel, Adam, etc., o las publicaciones periódicas dedicadas a esta problemática (como las revistas *Time & Society* y *Temporalités*). Sin embargo, no existe un estudio profundo que vincule tiempo, modernidad y aceleración desde la perspectiva sociológica contemporánea; así lo afirman Vostal F., “Thematizing speed: Between critical theory and cultural analysis”, *European Journal of Social Theory*, 17, I (2014), p. 96 y Rosa, H., “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Persona y Sociedad*, XXV, 1 (2011), p. 12.

dimensión temporal y manifiestan, no siempre de manera explícita, concepciones acerca del tiempo. El tiempo influye en y condiciona la visión que podemos tener de la realidad, a la vez que la realidad vivida construye la noción específica que tenemos acerca del tiempo. Las acciones humanas son siempre acciones en el tiempo, se desarrollan en medio de prejuicios y referencias que han sido temporal y socio-culturalmente condicionados.

La pregunta por el presente en la experiencia contemporánea del tiempo social ha sido destacada de forma reiterada y variada. Prueba de ello es la proliferación de adjetivos⁵ para retratar una experiencia que se considera novedosa. Siguiendo los estudios de Ramón Ramos, podríamos reconstruir los debates contemporáneos en torno al concepto de tiempo social a partir de la obra de Fredric Jameson⁶ sobre la cultura postmoderna, donde aparecen formulados como diagnóstico de las transformaciones espacio-temporales derivadas del capitalismo de fin de siglo.

⁵ Ramón Ramos ha propuesto un muestrario de los mismos en “Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea” (Actas del X Congreso Español de Sociología, Pamplona, FES, 2010), muestrario que reproducimos, con algún añadido, a continuación: el “presente omnipresente” o “presente monstruo” (Hartog), el “presente constante” (Purser), el “presente contraído” (Lübbe), el “presente absoluto” (Heller), el “hiper-presente” (Connerton), el “presente eterno” (Bordoni, Marramao), el “presente caído” (Murphie), el “presente fragmentado” (Chesneaux), el “presente paradójico” (Lipovetsky), el “presente terminal” (Ramos), el “presente global” (Urry), el “presente extendido o prolongado o en continua expansión” (Nowotny, Adam y Groves), el “poder del ahora” (Berman), el “ahora absoluto” (De Kerckhove), “la hipertrofia del presente” (Pardo) o la “tiranía del presente o del instante o de la inmediatez o del tiempo real” (Beriaín, Eriksen, Bindé, Virilio).

⁶ Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona, Paidós, 2011), publicado como artículo en la *New Left Review* en 1984 y en formato de libro en el año 1991. Posteriormente este ensayo fue actualizado por el autor, matizando pero sin rechazar las posiciones defendidas en el texto anterior. Véase Jameson, F., *El postmodernismo revisado*, Madrid, Abada, 2012.

En primer lugar, diversos análisis nos hablan de un proceso de *espacialización* o sustitución de las categorías temporales, propias del capitalismo clásico, por categorías espaciales como vía eminente de análisis de la experiencia socio-cultural⁷.

Una segunda vía de investigación⁸ desvela la caída en la *atemporalización* del tiempo social, es decir, la desaparición de la continuidad temporal, sustituida por la fragmentación y la discontinuidad radical. Se trata, en cierto modo, de la muerte del tiempo.

En tercer lugar, se apunta hacia una *presentificación* donde la experiencia temporal queda reducida a un presente desarticulado de sus horizontes pasados y futuros que, o bien desaparecen (en línea con el anterior diagnóstico), o bien se comprimen hasta el punto de perder toda extensión y significación. La sociología de la aceleración es una de las corrientes que recoge esta problemática,

⁷ En esta línea se encuentran autores como Edward Soja y el propio Jameson: “Se ha dicho a menudo que habitamos hoy la sincronía más que la diacronía, y pienso que es al menos empíricamente plausible sostener que nuestra vida cotidiana, nuestra experiencia psíquica y nuestros lenguajes culturales están actualmente dominados por categorías más espaciales que temporales, habiendo sido esta últimas las que predominaron en el período precedente del modernismo propiamente dicho” (Jameson 2011, *op. cit.*, p. 40). Seguimos el análisis de Ramos 2014, *op. cit.*

⁸ Ver al respecto los estudios de Harvey, Bauman, Sennett y Castells citados en la bibliografía. “La liquidación de la historicidad, la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de un modo activo [...], la totalidad de una situación en la que somos cada vez menos capaces de modelar representaciones de nuestra propia experiencia presente” (Jameson 2011, *op. cit.*, pp. 52 y 56). Jameson ilustra esta idea con ejemplos de la crítica literaria, como la referencia al *Ragtime*. El libro de Daniel, donde E. L. Doctorow emplea una especie de traducción inglesa del *passé simple* francés a lo largo de la narración con la función de “transformar la corriente del tiempo en acontecimientos objetivados, puntuales y aislados, terminados y completos, escindidos de toda situación presente” (*Ibidem*, p. 58).

considerando los procesos de metamorfosis del tiempo en la modernidad desde sus contradicciones internas como procesos de liberación o desarraigo⁹.

Nuestra investigación se centra especialmente en este último debate. El término “presentismo” ha sido propuesto por François Hartog a partir de la comparación de diversas formas de articular el pasado, el presente y el futuro en la historia del pensamiento. Considerando que las estructuras temporales son una construcción social, observa que en cada contexto y en cada época pueden seleccionarse unas temporalidades sobre otras, y unos aspectos temporales sobre otros. Esta selección representa una forma de temporalizar de manera concreta la experiencia. Se tratará de estudiar este concepto en profundidad, desde su origen terminológico en confrontación con el “futurismo” y el rechazo de Marinetti al “*passatismo*” hasta su formulación como diagnóstico de nuestra época.

Estructura de la tesis doctoral

En la primera parte, expondremos el marco conceptual que sirve de referente a la presente investigación. El concepto de régimen de

⁹ Remitimos a los análisis de Eriksen, Rosa, Maffesoli, Lipovetski y Virilio, recogidos en Ramos 2014, *op. cit.* “Si es cierto que el sujeto ha perdido su capacidad activa para extender sus protensiones y sus retenciones a través de la multiplicidad temporal y para organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente, sería difícil esperar que la producción cultural de tal sujeto arroja otro resultado que las «colecciones de fragmentos» y la práctica fortuita de lo heterogéneo, lo fragmentario y lo aleatorio” (Jameson 2011, *op. cit.*, p. 61).

historicidad, propuesto por Koselleck y desarrollado por Hartog, se emplea como una herramienta heurística que, sin pretender reducir la complejidad del tiempo social, propone una distinción entre diversas temporalidades históricas (antigua, cristiana, moderna) y se interroga acerca de la tendencia hacia un nuevo régimen temporal en nuestro presente. El **capítulo primero**, de esta forma, introduce nuestra pregunta de investigación, explicita dos conceptos clave en el intento de responderla (“presentismo” y “aceleración”) y abre el diálogo entre los interlocutores centrales de nuestra tesis.

La segunda parte, titulada “Prometeo desencadenado”, propone una reconstrucción teórica del tiempo en la modernidad¹⁰. En el **capítulo segundo**, siguiendo una lectura propuesta por Peter Osborne¹¹ e inspirada en la obra de Benjamin y Koselleck, realizaremos una triple aproximación al concepto de modernidad: como período histórico, como proyecto y como experiencia social. Cada uno de estos tres enfoques incide en una dimensión de la modernidad como forma de temporalidad: su inscripción en el pasado, en el futuro, y en el presente, respectivamente.

¹⁰ Sobre Prometeo y el trágico destino que Epimeteo le repartió: “Su tiempo es el de la pre-meditación y el proyecto, tiempo del pasado reiterado y del futuro prefabricado. Un no-tiempo que, desde fuera, se opone a la multitud de los tiempos que palpitan en lo vivo. Su tiempo es el de la pre-visión y la obstinación, el de la idea encarnada, el de la ciencia y la técnica: imperturbable, lineal, superficial, externo, extenso. Su destino no podía ser otro que la muerte permanente: tiempo encadenado, tiempo de condena” (VV.AA., “Pensar el tiempo, pensar a tiempo”, *Archipiélago*, 10-11 (1992), p. 14).

¹¹ Osborne, P., *The Politics of Time*, Londres, Verso, 1995.

Se analiza a continuación la doble patogénesis¹² de la modernidad: el vínculo entre progreso y aceleración (Koselleck) y el abismo entre el tiempo universal e individual (Blumenberg). La conciencia de crisis que experimenta el hombre en la modernidad se explica por el distanciamiento entre horizonte de expectativas y espacio de experiencias, crisis que conduce a la reflexión acerca de las nuevas relaciones que adoptan estas dos categorías, centradas en la diferencia entre construir la historia del futuro o ser afectados por la historia pasada. La diferencia entre el espacio de experiencia constituido por el pasado y el horizonte de expectativa del futuro aumenta sin cesar en la modernidad. Esta distinción fundamentará la percepción de vivir tiempos nuevos y el carácter asimétrico de ambos.

El **capítulo tercero** plantea la tesis de la aceleración como categoría para pensar la modernidad. La noción de aceleración de la vida social adquiere fuerza a partir del siglo XVIII, y acompaña a los procesos de modernización no sólo en el mundo occidental, sino también en América del Sur, Asia y África¹³. Nos enfrentamos entonces al análisis de una “modernidad velociferina¹⁴”. Sin embargo, tanto los motores como los tipos de aceleración no han sido analizados sistemáticamente por los teóricos de la modernidad,

¹² Marramao, G., “Neu-Zeit. Modernidad y experiencia del tiempo”, *Anthropos*, 223 (2009), p. 129.

¹³ Rosa, H., “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Persona y Sociedad*, XXV, 1 (2011), p. 9.

¹⁴ “Velociferino” es un adjetivo propuesto por Koselleck a propósito del *Fausto* de Goethe. La interpretación del Fausto como esencia del carácter “velociferino” de los tiempos modernos se encuentra también en Osten, M., “Accelerated Time. A Few Remarks on the Modernity of Goethe” (conferencia pronunciada en la Universidad de Yale para conmemorar el 250 Aniversario del Nacimiento de Goethe, 1999).

que se han centrado en los procesos de racionalización (Weber), diferenciación (Durkheim) o individualización (Simmel). A partir del trabajo de Hartmut Rosa, trataremos de identificar las causas de los procesos de aceleración, matizando y completando los estudios sobre el tema. Los estudios del sociólogo alemán suponen una contribución importante a la sistematización de la aceleración social, sin embargo consideramos que deben ser completados por una teoría de la cultura que recoja las ambivalencias del problema, ya que su análisis con frecuencia excluye ciertos aspectos de la aceleración, así como las oportunidades históricas que ha brindado. A ello dedicaremos la última parte del capítulo.

La tercera parte, titulada “Fausto desencantado”, propone recoger bajo esta imagen metafórica¹⁵ las consecuencias no deseadas de la aceleración, así como los diferentes (e incluso contrapuestos) diagnósticos de la modernidad, para concluir con la crítica de Heidegger al concepto moderno de tiempo. El **capítulo cuarto** analiza la crisis del futuro propia del “presentismo” contemporáneo, que tiene como consecuencia una problematización de la política y de la identidad. Estudiaremos cómo estos procesos pueden ser considerados a la vez como patológicos (vinculando aceleración y alienación) o liberadores y potencialmente creativos (especialmente, en el ámbito de la identidad).

¹⁵ Fausto es el arquetipo literario por excelencia. Figura trágica, héroe épico decidido a destruir los mitos religiosos, los valores tradicionales y las formas de vida consuetudinarias, con el objetivo de construir un audaz mundo nuevo sobre las cenizas del antiguo. Véase al respecto González, J. M., *Las huellas de Fausto: la herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Madrid, Tecnos, 1992; Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008; Harvey, D., *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, pp. 31 y ss.: imagen de la moderna “destrucción creadora”,

No obstante, nos preguntamos, si es cierto que todo está acelerado, cómo es posible desacelerar para “habitar el tiempo” y dar sentido a una existencia que aparentemente carece de horizontes temporales firmes. Con esta inquietud comienza el **capítulo quinto**, donde se recogen diferentes movimientos de desaceleración (tanto intencionales como no intencionales) y se recupera la crítica de Heidegger al concepto de tiempo lineal para recuperar la posibilidad de un “tiempo horizontal”, una temporalidad que reúna el pasado, presente y futuro que el movimiento incesante de una modernidad acelerada ha desarticulado.

I

MARCO CONCEPTUAL

En la primera parte de la tesis, expondremos el marco conceptual que sirve de referente a la presente investigación. El concepto de régimen de historicidad, propuesto por Koselleck y desarrollado por Hartog, se emplea como una herramienta heurística que, sin pretender reducir la complejidad del tiempo social, propone una distinción entre diversas temporalidades históricas (antigua, cristiana, moderna) y se interroga acerca de la tendencia hacia un nuevo régimen temporal en nuestro presente. El capítulo primero, de esta forma, introduce nuestra pregunta de investigación, explicita dos conceptos clave en el intento de responderla (“presentismo” y “aceleración”) y abre el diálogo entre los interlocutores centrales de nuestra tesis.

CAPÍTULO 1

1.1. Historia conceptual e historia social

La raíz teórica de los conceptos de aceleración y presentismo, centrales en los debates actuales sobre el tiempo social, se encuentra en los análisis de Koselleck acerca de las temporalidades que atraviesan la comprensión de la historia. El nombre de este autor se encuentra estrechamente asociado a la escuela de “historia de los conceptos” (*Begriffsgeschichte*), que inició a finales de los sesenta junto con sus maestros Otto Brunner y Werner Conze, cuya propuesta radicaba en el análisis de las transformaciones ocurridas en el uso y significado de los conceptos con el proyecto de elaborar una semántica de los tiempos históricos que permitiese arrojar luz sobre la emergencia de la modernidad¹⁶.

El plan de Koselleck nace de su insatisfacción ante la historiografía representada por aquellos historiadores que, sin haberse comprometido con el nazismo, permanecieron fieles en Alemania a las tesis clásicas del historicismo¹⁷. Fundó con Alfred Weber, hermano de Max Weber, el Instituto de historia social en Heidelberg, proyecto fuertemente marcado por la experiencia de la guerra, por esa distancia máxima en Alemania entre la práctica

¹⁶ Proyecto que condujo a la redacción de tres grandes diccionarios: *Conceptos básicos de historia. Un diccionario sobre los principios del lenguaje político-social en Alemania* (1972-1997), *Diccionario de filosofía y principios históricos* (1971-presente), *Manual de conceptos político-sociales en Francia* (1985-presente).

¹⁷ Dosse, F., “Reinhart Koselleck: entre semántica histórica y hermenéutica crítica”, *Anthropos*, 223 (2009), pp. 134-143.

regular de la barbarie y el mundo del discurso. A través de su búsqueda de las modulaciones históricas de las categorías de espacio y de tiempo, Koselleck rompe con el continuismo y con la visión dualista propia de la Ilustración y de la Revolución francesa para anclar socialmente el concepto en su espacio-tiempo, partiendo de que el concepto registra el hecho social que se está produciendo. Pero, al mismo tiempo, el concepto es en sí mismo un factor del hecho social que se está produciendo y no solamente su reflejo, es decir, retroactúa sobre él.

Los *conceptos* en Koselleck ocupan el mismo lugar que las *formas* en Simmel¹⁸, son sistemas de conducta y estructuras de pensamiento heredadas que median entre estímulo y acción¹⁹. En ellos se encarna la contemporaneidad de lo no contemporáneo²⁰: no hay un único lugar histórico para un concepto, ni un único significado. Koselleck nos remite a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche²¹, y afirma que no se puede obtener el significado de los

¹⁸ Idea que introduce Elías Palti en Koselleck, R., *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 17 y ss. Véase también García, G., “De la fenomenología a la Histórica (pasando por la hermenéutica): Sobre la teoría del tiempo histórico de Reinhart Koselleck”, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLV, 115/116 (2007), p. 94: división en la filosofía alemana del siglo XX, conflicto entre el trascendentalismo kantiano (Weber) y la dialéctica hegeliana (Marx).

¹⁹ Desarrollado en Palti, E., “Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad”, *Ayer*, 53 (2004), pp. 63-74; Escudier, A., “Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck”, *Annales, histoire, sciences sociales*, 6 (2009), pp. 1269-1304; y García, *op. cit.*, pp. 93-105.

²⁰ Trebisch, M., “El acontecimiento, clave para el análisis del tiempo presente”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 20 (1998), pp. 29-40: el autor le da la vuelta a esta expresión a partir de un análisis de Bloch, “la no-contemporaneidad de lo contemporáneo”.

²¹ Koselleck, R., *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 117. Las palabras de Nietzsche que Koselleck interpreta están extraídas de los párrafos 12-13 del Tratado Segundo de la *Genealogía de la moral*: “Todos los conceptos en los que

conceptos filosóficos fuera de su uso en la historia de la sociedad, fuera de una apelación a las relaciones de acción social. Concepto es un índice²², un indicio que da a conocer las transformaciones sociopolíticas y, a la vez, transforma las acciones históricas y sus expectativas.

Epicteto²³ afirmó que no son los hechos los que conmueven a los hombres, sino las palabras sobre esos hechos. La reflexión de la historia conceptual y la social se encuentra bajo esta tradición de pensamiento que relaciona la palabra y la cosa, instaurando una obligación metodológica que consiste en restituir los conflictos sociales y políticos del pasado, utilizando lo que Koselleck llama “las fronteras conceptuales” de época. La *historia conceptual*, que procede del ámbito de la historia de la terminología filosófica, se ocupa de textos y palabras, y sus resultados, comprobados una y otra vez mediante exégesis de textos, vuelven a llevar a éstos, mientras que la *historia social* sólo precisa de textos para derivar de ellos estados de cosas y movimientos que no están contenidos en los textos mismos. Por ejemplo, la historia social investiga las formaciones sociales, las relaciones entre grupos, cuestiona las relaciones de los sucesos apuntando a estructuras a medio o largo plazo y a su transformación, etc. Pero Koselleck sostiene que esta contraposición es sólo superficial, ya que la relación entre ambas

se resume semióticamente un proceso completo se escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia”.

²² Ver introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina a Koselleck, R. y Gadamer, H.-G., *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 32 y ss.

²³ Citado por Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 105. Estas palabras de Epicteto son analizadas también por Dosse 2009, *op. cit.*, p. 139.

disciplinas es compleja²⁴: no existe ninguna sociedad sin conceptos en común. Una sociedad y sus conceptos se encuentran en una situación de tensión irresoluble.

“El tiempo histórico, si es que el concepto tiene un sentido propio, está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones. Todas tienen determinados modos de realización que les son inherentes, con un ritmo temporal propio. [...] Por eso, *el siguiente ensayo no comienza hablando de un tiempo histórico, sino de muchos tiempos superpuestos unos a otros*”²⁵.

En *Futuro Pasado* profundiza en las distinciones entre tiempo histórico, cronología y tiempo biológico²⁶. El tiempo histórico se define por la diferencia entre pasado (experiencia) y futuro (expectativa²⁷). Koselleck recoge datos sociohistóricos²⁸ para

²⁴ *Ibidem*, pp. 105-126: “Historia conceptual e historia social”. Desde 1770 surgieron una gran cantidad de nuevos significados en lengua alemana, que modificaron todo el ámbito social y político. El concepto de *Neue Zeit*, definitorio de la Modernidad, será analizado en el capítulo segundo de la Tesis Doctoral.

²⁵ *Ibidem*, p. 14 (cursivas añadidas). A continuación, el autor recoge las siguientes palabras de Herder contra Kant: “Propiamente, cada objeto cambiante tiene la medida de su tiempo en sí mismo; subsiste incluso cuando no existiera ningún otro; dos objetos del mundo no tienen la misma medida del tiempo... Así pues, en el universo existen (se puede decir con propiedad y atrevimiento) en un momento, muchos e innumerables tiempos”.

²⁶ Son interesantes al respecto los análisis de estas distinciones que realiza Krzysztof Pomian en *El orden del tiempo*, Madrid, Júcar, 1990.

²⁷ Ver nota de Palti (en Koselleck 2001, *op. cit.*, p. 22) sobre la introducción del término “horizonte de expectativas” en 1959. Para Koselleck, la intuición de expectativa es casi tan originaria como la intuición del pasado (García 2007, *op. cit.*, p. 98). Estas categorías de pensamiento serán definidas en el capítulo segundo de la Tesis Doctoral.

analizar esta idea, aunque ofrece en primer lugar testimonios lingüísticos para descubrir las experiencias y conceptos del tiempo contenidos en ellos y compararlos entre sí. En la historia de un concepto se comparan mutuamente el ámbito de la experiencia y el horizonte de expectativa de la época correspondiente, al investigar la función política y social de los conceptos y su uso específico en este nivel (análisis sincrónico). Pero al liberar a los conceptos, en un segundo paso de la investigación, de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto; de esta forma, aumenta el rendimiento de la historia social²⁸: la visión diacrónica sobre la permanencia o cambio de un concepto acrecienta la relevancia sociohistórica de los resultados. La permanencia, el cambio o la novedad de los significados de las palabras tienen que ser concebidos, sobre todo, antes de que sean aplicables a estructuras sociales o a situaciones de conflicto político, como indicadores de contenidos extralingüísticos. En la modernidad, sostiene Koselleck, el reto del futuro se ha hecho cada vez mayor.

²⁸ El autor ofrece ejemplos extraídos de contextos políticos, de los medios de comunicación y del comportamiento social.

²⁹ Koselleck, 1993, *op. cit.*, p. 113.

1.2. Regímenes de historicidad

El concepto de tiempo, por tanto, no puede comprenderse al margen de ciertos procesos sociales y culturales: cada sociedad articula una relación particular con el pasado, el presente y el futuro³⁰, dotándoles de sentido. La reformulación por parte del historiador François Hartog de la noción de *régimen de historicidad*³¹ responde a la inquietud de comprender las experiencias del tiempo a partir de la comparación de diversas maneras de articular las temporalidades, de traducir y ordenar las diferentes formas que el tiempo ha presentado en las distintas culturas y civilizaciones.

A pesar de que esta idea podría conducirnos a pensar que en la historia del tiempo se ha producido una especie de evolución, presentando un esquema teleológico, Hartog sostiene que su pretensión es modesta y su alcance limitado³²: se trata de una

³⁰ Sobre la convergencia entre diferentes culturas, tanto europeas como no europeas, en designar tres instancias temporales centrales (pasado, presente y futuro) véase Chesneaux, J., “La tripartition du champ temporel comme fait du culture”, *Temporalités*, 3 (2005).

³¹ Encontramos la primera referencia del autor sobre el concepto de régimen de historicidad en Hartog, F., “Marshall Sahlins et l’antropologie de l’histoire”, *Annales ESC*, 6 (1983), pp. 1256-1263. Hartog (2003, *op. cit.*) relaciona el concepto de régimen de historicidad con la distinción propuesta por Lévi-Strauss entre sociedades frías y calientes. Véase también Dosse, F., Delacroix, Ch., y García, P., “Sur la notion de régime d’historicité. Entretien avec François Hartog”, *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009, p. 141, y Dubar, “Temporalité, temporalités: philosophie et sciences sociales”, *Temporalités*, 8 (2008), pp. 24-25.

³² Hartog, F., *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 26.

herramienta heurística que no pretende reducir la historia a un tiempo único, sino que apela a las múltiples temporalidades sociales, cada una con su ritmo propio, en términos de Braudel, para ofrecer nuevas claves de comprensión de nuestra realidad. Si bien, según el autor, esta noción expresa una manera dominante de ordenar el tiempo, no pretende ser una entidad metafísica ni universal. La noción de régimen de historicidad no posee la generalidad de las categorías metahistóricas de Koselleck sino que se encuentra en un camino intermedio entre lo que es una condición de posibilidad y el análisis de casos concretos³³. Es una categoría que abarca desde el sentido más amplio de “modalidad de conciencia de sí de una comunidad humana” a uno más restringido de “historia vivida”³⁴, y se puede relacionar con formas de discurso y acción social concretas en aquellos contextos culturales en los que prevalece³⁵.

Podríamos decir que guarda semejanzas con lo que Weber³⁶ denominó *tipos ideales*: un instrumento conceptual que da cuenta de cierto “orden del tiempo” que, sin existir nunca en estado puro, permite pensar y reformular los interrogantes acerca del tiempo social. Por otra parte, las distintas relaciones que guarden estas tres instancias temporales (pasado, presente y futuro) serán determinantes a la hora de escribir la historia. La noción de régimen de historicidad apela tanto al “tiempo lingüístico”, el tiempo del

³³ Ver Dosse 2009, *op. cit.*, p. 142.

³⁴ *Ibidem.*, p. 136.

³⁵ Mudrovcic, M. I., “Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente”. *Historiografías*, 5 (2013), p. 15.

³⁶ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.

lenguaje a través del que manifestamos la experiencia del mismo, como al “tiempo crónico” o cronológico, fundamento de la vida social³⁷, afirma Hartog, recuperando las reflexiones de Norbert Elias acerca de la triple dimensión del tiempo:

“Los conceptos «pasado», «presente» y «futuro» [...] ponen de relieve la referencia de una persona viva o de un grupo de personas con una serie de cambios. Un momento determinado en un flujo continuo adquiere un carácter de un presente, frente a otros que se presentan como pasado o futuro, únicamente en relación a un hombre que lo experimenta. Como símbolos de unidades temporales vividas, estas tres expresiones no sólo representan una secuencia, como lo hacen «año» o «causa y efecto», sino también la presencia simultánea de las tres unidades temporales en la vivencia humana. Se diría que «pasado», «presente» y «futuro», aunque son tres palabras distintas, constituyen un concepto único”³⁸.

Nacida en un contexto en el que el tiempo histórico comienza a ser interrogado, busca arrojar luz sobre los síntomas de crisis temporal. Esta noción debe ser entendida como un instrumento del pensar que ayude a entender los cambios en las experiencias del tiempo, poniendo al descubierto las relaciones que el presente establece con el pasado y el futuro. La cuestión del tiempo y sus relaciones se ha convertido en un asunto o problema importante, algo que “obsesiona”, reflejo de la tendencia de una época; el

³⁷ Distinción establecida por Émile Benveniste en *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 3-13 (citado en Hartog 2003, *op. cit.*, p. 225).

³⁸ Elias, N., *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 88.

régimen de historicidad traduce y ordena las múltiples experiencias del tiempo y trabaja en las tensiones derivadas de la distancia entre experiencia y expectativa³⁹.

³⁹ Hartog, F., “Tiempo y Patrimonio”, *Museum International*, 227 (2005), pp. 4-15, 118.

1.3. Autoridad y pasado

El primer régimen de historicidad es denominado régimen antiguo o *régimen heroico*, noción que Hartog toma del antropólogo Marshall Sahlins⁴⁰. Se trata de un régimen temporal definido por la autoridad del pasado, que “se percibe como sustrato de la tradición y recurso para una historia basada en el ejemplo y la imitación”⁴¹. En este sentido podríamos decir que apela, en palabras de Weber⁴², al “eterno ayer”, expresado en relatos de tipo épico al estilo de los homéricos.

Según los estudios de Vernant, la referencia al relato es importante al analizar la relación entre memoria y pasado en la Grecia antigua⁴³. Para los griegos la memoria es una función muy elaborada que se refiere a importantes categorías psicológicas como el tiempo y el yo. El poder de rememoración es una conquista, y la sacralización de *Mnemosyne* indica el valor que le otorgaba una civilización puramente oral como lo fue, entre el siglo XII al VIII a.C., antes de la difusión de la escritura, la griega. Diosa titán, hermana de *Cronos*⁴⁴, madre de las musas, la Memoria preside la

⁴⁰ Para profundizar en el concepto de historia heroica, ver Sahlins, M., *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 49-64.

⁴¹ Hartog 2009, *op. cit.*, p. 1421.

⁴² Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998.

⁴³ Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2007, pp. 90 y ss. Ver también Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003, pp. 67-143: “El concepto de historia antiguo y moderno”.

⁴⁴ Recordemos la confusión etimológica entre *Cronos*, el Saturno romano, y *Chronos*, el más anciano de los dioses, dios de la agricultura y del Tiempo. De la

función poética y canta “todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será”⁴⁵. Frente al adivino, que debe ofrecer respuesta a las preocupaciones que se refieren al porvenir, la actividad del poeta se orienta casi exclusivamente del lado del pasado; no su pasado individual, ni tampoco el general, como si se tratase de un cuadro vacío independientemente de los acontecimientos que allí se desarrollan, sino el “antiguo tiempo”⁴⁶, con su contenido y sus cualidades propias: la edad heroica o, más allá, la edad primordial, el tiempo original.

Acerca de la relevancia del tipo de narración, Vernant analiza⁴⁷ los tres géneros de poesía griegos que se corresponderían con tres figuras del tiempo diferentes. El tiempo cósmico de *Chronos*, asociado al ciclo perpetuo de las estaciones, cantado en las elegías y representado como un círculo inmóvil cerrado sobre sí mismo. El tiempo religioso de los misterios de Eleusis, de la figura de la rueda que gira según una implacable necesidad, *Clío*, musa del relato épico, que inspira el coro de las tragedias de Esquilo y clama la obediencia a los designios divinos. Por último, el tiempo de los hombres, tiempo psíquico que pone de manifiesto la historia y la continuidad de su historia, el *pathos* del alma inmerso en el flujo del tiempo, simbolizado por *Mnemosyne*, la memoria que reside en nosotros y que inspira el lirismo y la evocación de la muerte.

mezcla de ambas iconografías surgirá la imagen del Padre Tiempo moderno. Véase al respecto Beriain, J., *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona, Anthropos, 2008, cap. 2.

⁴⁵ Hesíodo, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 2000, p. 32.

⁴⁶ *Ibidem*, 100.

⁴⁷ Vernant 2007, *op. cit.*, pp. 89-134. Remitimos también a la lectura de Dubar 2008, *op. cit.*, acerca de los aspectos míticos de la memoria y del tiempo.

¿Cuál es entonces la función de la memoria? Ella no reconstruye el tiempo, tampoco lo anula. El pasado es parte integrante del cosmos: explorarlo es descubrir lo que se disimula en las profundidades del ser. La historia que canta *Mnemosyne* es “un desciframiento de lo invisible, una geografía de lo sobrenatural”⁴⁸, tiende un puente entre el presente y el pasado proporcionando una transmutación de la experiencia del tiempo. No hay que olvidar que en la filosofía griega, especialmente en Platón, los mitos de la memoria están integrados en una teoría general del conocimiento.

El régimen heroico se relaciona con la metáfora del círculo, la esfera perfecta que simboliza la eternidad (Platón, Plotino) o el eterno retorno (Spinoza, Nietzsche). En la Antigüedad grecorromana, sostiene Pomian⁴⁹, la idea de un tiempo cíclico arraigaba en creencias muy arcaicas. Platón, en el *Timeo*, llega a identificar el tiempo con el movimiento de los cuerpos celestes al situarlo en lo visible, mientras que lo invisible se asimila a la sustancia eterna a la que no se aplica expresión alguna que pudiera sugerir algún cambio. Aristóteles plantea diversas objeciones a la identificación del tiempo con el movimiento⁵⁰, sin embargo, sostiene que éste es una condición necesaria suya, como lo demuestra un análisis de nuestra conciencia del tiempo situado en la conjunción de “lo externo” y “lo interno”. El movimiento comporta, según Aristóteles, tres principios: dos contrarios, privación y forma, y el sujeto cuya persistencia preserva la identidad de la cosa a través

⁴⁸ Vernant 2007, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁹ Pomian 1990, *op. cit.*, pp. 262 y ss.

⁵⁰ Sobre el movimiento y el tiempo, ver Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 131 y ss.

de los cambios que sufre: “la privación es el estado pasado de la cosa, la forma es su futuro; el sujeto corresponde entonces al presente, o mejor: al ahora o al instante, dos términos que, en este caso, consideraremos intercambiables”⁵¹. Si el movimiento se define en la *Física* como el paso continuo de lo anterior a lo posterior⁵², para tener el sentimiento de que ha pasado el tiempo, el alma debe recibir la sensación de lo anterior-posterior en el movimiento, aprehender a la vez lo que se esfuma y lo que llega, concentrándose en la relación de sucesión entre los contrarios más que en sus respectivos contenidos.

Así pues, el tiempo aristotélico manifiesta una doble dependencia: vinculado, por una parte, al movimiento físico y, en consecuencia, a las revoluciones de la esfera de los fijos, por otra parte está en el alma, hasta el punto que Aristóteles se pregunta “si, en el alma, existiría el tiempo o no”⁵³. La unidad, la identidad, la universalidad y la uniformidad del tiempo remiten a la vida eterna de Dios, al movimiento eterno del Primer Motor. Y, sin embargo, “tenemos el hábito de decir que el tiempo deteriora las cosas, que

⁵¹ Pomian 1990, *op. cit.*, p. 265.

⁵² Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1995, Libro IV, 10, 218b 29-219a 2.

⁵³ En Aristóteles ya nada recuerda al *Mnemosyne* mítica, sino que la memoria aparece ahora incluida *en el tiempo*. Esta intuición aristotélica será de gran relevancia en el desarrollo del concepto moderno de tiempo, de Agustín a Heidegger. Para profundizar en la cronosofía aristotélica, ver Pomian 1990, *op. cit.*, pp. 269 y ss., donde se analizan tres conceptos diferentes de tiempo que podrían designarse como tiempo psicológico (o tiempo vivido), tiempo cósmico (el último vestigio en nuestros días es el tiempo solar de la vida cotidiana) y tiempo religioso (la eternidad).

todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar”⁵⁴. No sólo la temporalidad humana es circular, sino que:

“hay un círculo en todas las cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción. Y esto se dice porque todas estas cosas son juzgadas por el tiempo, y porque tienen un fin y un comienzo como si fuera un ciclo, pues se piensa que el tiempo mismo es un círculo”⁵⁵.

Dentro de estos ciclos de las generaciones y destrucciones naturales parece que aparecen, según Aristóteles, períodos en que el saber se vuelve progresivo⁵⁶. Pero tarde o temprano deben ser equilibrados por tendencias que vayan en sentido inverso, siguiendo a cada fase ascendente del ciclo su contraria.

El símbolo del círculo aparece “en culturas muy distantes unas de otras, tanto en el espacio como en el tiempo, desde las culturas chinas e indias antiguas a las americanas nativas y a las europeas medievales, pasando por la cultura greco-occidental”⁵⁷. Como observa Lloyd, a pesar de la compleja imagen del tiempo presente en el mundo griego, que imposibilita la existencia de algo que se pueda llamar propiamente “la imagen griega del tiempo”⁵⁸, ya que

⁵⁴ Aristóteles 1995, *op. cit.*, 280.

⁵⁵ *Ibidem*, 290.

⁵⁶ Aubenque 1987, *op. cit.*, p. 498.

⁵⁷ Beriain, J., *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona, Anthropos, 2008, p. 35.

⁵⁸ Lloyd, H., “Le temps dans la pensée grecque”, *Les Cultures et le Temps*, 12 (1972), pp. 135-169. En la misma línea, véase J. T. Fraser, “El muro de cristal.

las concepciones mitológicas de Homero y Hesíodo son diferentes de las concepciones filosóficas de Heráclito, Parménides, Platón o Aristóteles, no obstante, la influencia de la visión griega del tiempo se ha orientado en base a la imagen del mundo que subyace a estos últimos; así, el paso del tiempo se comprende como cíclico y no lineal, dominado por el ideal de eternidad e inmutabilidad⁵⁹. La vida social se percibía en un cosmos de esencias que garantizaba la constancia de las formas del ser y de los elementos, y con ello también de los grandes órdenes. Este cosmos se podía describir como naturaleza o como creación de Dios. La naturaleza preveía el futuro como forma final de los movimientos, perfección e inteligibilidad, y toda inseguridad era referida a las posibles corrupciones, a los sucesos casuales o a un margen de variación que no estaba establecido como naturalmente necesario, pero que era natural, por lo tanto, no a las sustancias sino a los accidentes. Se podía aprender de la historia, y sus lecciones nos remitían a las nociones de virtud, que recomendaban la imperturbabilidad, la firmeza de ánimo y la ataraxia en la adhesión a lo recto. A pesar de que la vida se experimentaba como llena de peligros, pues uno se veía a merced de la suerte o del infortunio, las incertidumbres del futuro se mantuvieron dentro de los márgenes de una armonía de principio del mundo entendido como totalidad.

Hartog reflexiona sobre la interrelación entre la autoridad y el tiempo, cuestionándose si la autoridad está necesariamente ligada al

Ideas representativas sobre el tiempo en el pensamiento occidental”, *Archipiélago*, 10-11 (1992), pp. 17-54.

⁵⁹ Beriain 2008, *op. cit.*, p. 41.

pasado⁶⁰. Apoyándose en los análisis de Hannah Arendt⁶¹, nos muestra cómo la autoridad supone un reconocimiento. No necesita persuasión ni fuerza para imponerse, aunque frecuentemente se la confunda con cierta forma de ejercicio de poder, y demanda obediencia porque proviene de la tradición. El orden autoritario es siempre un orden jerárquico: el que tiene autoridad la basa en el lugar que ocupa, en lo que representa. La palabra y el concepto son de origen romano, pues la filosofía política griega nunca logró formular un concepto semejante. El carácter sagrado de la fundación del Imperio era esencial para los romanos⁶², y en este sentido la autoridad es religiosa porque es un *re-ligare*, nos liga a unos orígenes míticos, actualizándolos. El pasado iluminaba un porvenir que tomaba el lugar del presente, sin repetirlo, pero sin excederlo; es decir, el régimen antiguo de historicidad reposaba sobre la idea de que el futuro, si no era exactamente una repetición del pasado, tampoco lo excedía jamás, puesto que se movía en el interior de un mismo círculo⁶³. De esta forma, diremos que obedece al modelo de la *historia magistra vitae*⁶⁴.

⁶⁰ Hartog 2009, *op. cit.*, p. 1424. El autor relaciona el régimen antiguo con el tiempo pasado, pero señala con acierto que cualquier operación de *restitutio* es presentista en su proyecto mismo, pues su finalidad es actuar en y sobre el presente, aunque no por eso deja de buscar en el pasado (el de los fundadores míticos o reales) el *crecimiento* que necesita para imponerse.

⁶¹ Arendt 2003, *op. cit.*, pp. 101-154: análisis sobre la crisis de autoridad que ha acompañado al desarrollo del mundo moderno. Tanto en la práctica como en la teoría, afirma Arendt, ya no estamos en condiciones de saber qué es verdaderamente la autoridad.

⁶² Hartog 2009, *op. cit.*, p. 1419. En relación a esta idea, ver también Revault d'Allonnes, M., *Le pouvoir des commencements*, París, Seuil, 2006.

⁶³ Hartog 2003, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁴ La expresión *historia magistra* fue acuñada por Cicerón, apoyándose en ejemplos helenísticos (Koselleck, 1993: 43). No obstante, también existieron en

El régimen de historicidad antiguo habría de perdurar hasta que Tocqueville, en *La democracia en América*, anunciara la muerte de la autoridad del pasado después de la Revolución francesa: “Cuando el pasado no ilumina el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas”⁶⁵. No obstante, entre el régimen heroico y el régimen progresista encontramos el régimen escatológico, que comienza a dibujar la flecha del tiempo propia de la modernidad.

la época objeciones contra la máxima de que se puede aprender de la historia, como la actitud escéptica.

⁶⁵ Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 49.

1.4. De Ulises a Agustín

Para el pensamiento judeocristiano, la historia del mundo se despliega como una interpretación de la caída del hombre y su posterior redención: aparece como una historia de salvación cuyo más profundo significado será revelado sólo al final del viaje. El régimen cristiano, que inaugura un tiempo atrapado entre el *ya* y el *todavía no*, ha podido combinarse con el de la *historia magistra* en la medida en que tanto uno como otro tenían la mirada puesta en el pasado⁶⁶.

El cristianismo ha modelado profundamente la tradición occidental de las relaciones con el tiempo, modificando las experiencias del mismo. Hartog parte de una afirmación obvia: Ulises no leyó a Agustín⁶⁷. ¿Qué significa esto? En primer lugar, existe una diferencia radical entre Grecia y el cristianismo: la idea de la creación del tiempo por Dios junto a la creación del mundo. No hubo tiempo antes del mundo porque para que haya tiempo es necesario que se de alguna mutación, algún movimiento, y en Dios no hay cambio. De la mutabilidad de lo múltiple a la inmutabilidad de la eternidad divina, de la dispersión a la tensión, no hacia las cosas futuras, sino por un esfuerzo de intención (y sobre todo de atención) hacia aquellas que son anteriores, tal es el orden cristiano del tiempo al cual es llamado el fiel. Hartog nos remite a la imagen

⁶⁶ Beriain 2008, *op. cit.*, p. 42; también Hartog 2003, *op. cit.*, p. 119.

⁶⁷ Hartog 2003, *op. cit.*, pp. 68-75.

del corredor en el estadio, en una carrera cuyo fin está más allá del tiempo. Agustín no hace más que seguir los pasos de Pablo al dirigirse a los filipenses:

“Olvidando lo que está atrás, y tendiendo hacia lo que está por delante, yo persigo la meta para alcanzar el premio al que Dios me ha llamado desde arriba con Cristo Jesús. [...] No hay más que marchar desde donde nos encontremos [...] porque para nosotros nuestra ciudadanía está en los cielos⁶⁸”.

Desde la primera frase, *La ciudad de Dios* despliega este mismo orden, haciendo del cristiano un corredor, quien “en la carrera o en el transcurso del tiempo [...] camina entre impíos” y espera la estabilidad de la morada eterna⁶⁹.

Concebir el tiempo como tensión y apertura hacia la espera no es, sin embargo, una invención del cristianismo. Ya la promesa hecha a Abraham por Yahvé había inaugurado tal relación con el tiempo. Posteriormente, en el Éxodo se expresa la imbricación del tiempo y del relato⁷⁰. Con su fuerte linealidad, con su fuerte tensión hacia lo anterior, el Éxodo ha dado forma a las concepciones judías del tiempo. Lo que el cristianismo aportó es la ruptura del tiempo en dos por el acontecimiento decisivo de la Encarnación: el nacimiento, muerte y resurrección del hijo de Dios hecho hombre.

⁶⁸ Pablo, *Epístola a los filipenses*, 3, 12-14, 16 y 20. Citado en Hartog 2003, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁹ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, México DF, Porrúa, 1981.

⁷⁰ Sobre el tiempo en el judaísmo y el cristianismo, véase Beriain 2008, *op. cit.*, pp. 42-49: el judaísmo como “religión del tiempo”.

Se abre así un tiempo nuevo que vendría a cerrar un segundo y último acontecimiento, el regreso de Cristo y el Juicio final. La novedad del Nuevo Testamento es la tensión instaurada entre el presente y el futuro, tensión de la que surge el orden propiamente cristiano del tiempo como historia de Salvación, en la cual el *ya* y el *todavía no* se equilibran como los dos extremos de una balanza. El presente abierto por el *ya* (la salvación del mundo) es un tiempo privilegiado: da sentido al pasado, como preparación y cumplimiento, y el futuro se vive como anticipación del fin. Más allá de esta espera, nada más puede ocurrir.

Pero llega un momento, “cuando la herencia política y espiritual de Roma pasa a la Iglesia⁷¹”, cuando cede la tensión del *ya* y del *todavía no*, constitutivo del presente o del tiempo intermedio, en el que el *ya*, tomado en una tradición que se ha nutrido de él y lo contiene, tenderá a ser cada vez más pesado. Se pedirá, desde entonces, mirar menos hacia el futuro y más hacia atrás, hacia Cristo, con quien todo comienza y quien es el modelo insuperable. Esta inflexión del orden cristiano del tiempo en dirección al pasado, continuamente reactivado por el ritual, permite a la Iglesia retomar el modelo antiguo de *historia magistra* y hacerlo funcionar en su provecho, sin identificarse plenamente con él: al volverse un poder *temporal*, siempre se proclamará de otro orden de tiempo⁷². Presente, pasado y futuro se articulan bajo la idea de eternidad.

Más tarde el tiempo cristiano y el tiempo del mundo se disociaron, al atravesar numerosas crisis hasta la ruptura. Lo que no

⁷¹ Arendt 2003, *op. cit.*, p. 164.

⁷² Hartog 2003, *op. cit.*, p. 75.

implica de ninguna manera, sino al contrario, que no se haya pasado de un orden a otro en la medida en que la apertura del progreso iba tomando ventaja sobre la esperanza de la salvación: una tensión hacia lo anterior y un fervor de esperanza volcado hacia el futuro⁷³.

En este sentido, “con la Encarnación se inaugura un nuevo tiempo, en el que la fisura entre el antes y el después ya jamás podrá subsanarse⁷⁴”. De ahí que a partir de entonces la *restitutio* no sólo sea imposible, sino absurda. El tiempo que comienza, inaugurado por la Pasión y la Resurrección, se concibe como un período de tiempo intermedio que debe durar hasta la Parusía. Se trata, por ende, de un tiempo del presente, pero atrapado en esta doble tensión entre el pasado y el futuro⁷⁵:

El cristianismo de los primeros siglos concibe el tiempo como rectilíneo, continuo, irreversible y progresivo, y ve en él una manifestación directa y significativa de la voluntad de Dios. En esa red orgánica y una, cada acontecimiento (pasado, presente y futuro) halla su sitio y sentido, el que le hace solidario de los que le precedieron y de los que le sucederán. Empleando el lenguaje de la época, en el tiempo y por el tiempo se cumple una «dispensación» divina, una *oikonomia*, palabra que designa a la vez el desarrollo providencial de la historia de los designios de Dios y, en sentido

⁷³ Löwith, K., *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, París, Gallimard, 2002, pp. 21-22.

⁷⁴ Hartog 2009, *op. cit.*, p. 1426.

⁷⁵ En palabras de Agustín, “el tiempo de la vejez del mundo”, el de la espera del final. Citado en Pomian 1990, *op. cit.*, p. 274.

restringido, la Encarnación, punto central de ese desarrollo en función del cual todo se ordena y se explica⁷⁶.

Hartog toma las *Memorias de ultratumba* (1809-1848) de Chateaubriand⁷⁷ como guía para presentar la oscilación del régimen cristiano, que duró dieciocho siglos en Occidente y será completamente socavado por la Ilustración y la Revolución Francesa. Chateaubriand parte hacia América en 1791 para encontrar al “buen salvaje”, la pureza primitiva. Regresa con un “réquiem por la América (indígena) fallecida”, convencido de que “la libertad moderna sustituyó a la libertad de los salvajes⁷⁸”. La historia se ha acelerado: ha mutado. Se ha transformado en la América que Tocqueville presenta, en 1830, como “el laboratorio del Nuevo Mundo”, el de la democracia, la ciencia y el progreso. De ahora en adelante, también para Chateaubriand, la lección no vendrá del pasado sino del futuro.

⁷⁶ Puech, H.-Ch., *En torno a la Gnosis*, Madrid, Taurus, 1982, vol. I, p. 232.

⁷⁷ Referencia que encontramos también en Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 64: Chateaubriand, la Revolución francesa y la experiencia de la aceleración.

⁷⁸ Hartog 2003, *op. cit.*, p. 89.

1.5. Un tiempo nuevo

El régimen moderno está marcado por una fisura en el orden del tiempo. Hartog recupera el concepto de brecha, introducido por Hannah Arendt⁷⁹, para nombrar las crisis entre pasado y futuro que nos hacen sentirnos extraños en nuestro propio tiempo histórico. Las memorias de Chateaubriand son para él testimonio de la experiencia de una doble imposibilidad, de vivir en la distancia, demasiado grande, que separa a los antiguos de los modernos⁸⁰. Hermano lejano de Ulises, se lamenta del naufragio del mundo entre dos regímenes de historicidad. Pero, junto a este testimonio, nos ofrece la mirada de Tocqueville: una mirada a partir del futuro, que expresa una voluntad de ruptura con la autoridad del pasado en pos de la autoridad del porvenir.

La modernidad, como movimiento de secularización⁸¹, transfiere al futuro el crecimiento hasta entonces asociado al pasado. La Revolución de 1789 significa una temporalización de la utopía: no ya otro lugar, el retorno al origen o la naturaleza, sino otro tiempo, el futuro, significará el fin del absolutismo, el fanatismo y la intolerancia. Esta idea se ejemplifica en la obra de Mercier⁸², *El año 2440*, en la que el protagonista se ve proyectado

⁷⁹ Arendt 2003, *op. cit.*

⁸⁰ Hartog 2003, *op. cit.*, p. 97.

⁸¹ La tesis que vincula modernidad y aceleración se desarrollará en el capítulo segundo de la Tesis Doctoral.

⁸² Obra publicada en 1771 (referencia en Hartog 2009, *op. cit.*, p. 1435).

desde finales del reinado de Luis XV a mediados del siglo XXV para comprobar que la Bastilla había desaparecido y realizar una visita a las ruinas de Versalles. La brecha más reciente en la historia de la modernidad es, para Hartog, 1989, año que marca la conformación de un nuevo régimen de historicidad, como analizaremos más adelante. En este período de unos doscientos años se produce la quiebra del régimen antiguo: el “tiempo nuevo” se fundamenta en otro patrón de experiencia del tiempo que, si bien hunde sus raíces en la tradición judeocristiana, se expresa en términos de progreso⁸³. Pasar de la autoridad del pasado (con la operación estratégica de la *restitutio*, preceptora del vínculo entre pasado y presente), a la autoridad del futuro, propia del régimen moderno de historicidad, equivale, en la tradición occidental, a abandonar el *ya* y entronizar el *todavía no*. Se trata de un giro conceptual que produce verdaderos vértigos, pues vino acompañado de un cuestionamiento del tiempo anterior⁸⁴: si la antigüedad mira hacia los modelos intemporales del pasado, la modernidad, que supone la hipótesis de un mundo progresivamente mejor, es, básicamente, una teoría sobre el futuro. Recordemos el lamento de Goethe en *Las afinidades electivas*:

“Es bastante grave que ahora ya no se puede aprender para toda la vida. Nuestros antepasados se atuvieron a la instrucción que recibieron en su juventud; pero nosotros tenemos que aprender todo

⁸³ Beriaín 2007, *op. cit.*, p. 42.

⁸⁴ Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J.L., *Ruptura de la tradición*, Madrid, Trotta, 2008.

de nuevo cada cinco años si no queremos quedarnos totalmente obsoletos⁸⁵”.

La teoría de los regímenes de historicidad de Hartog está en relación con la reflexión de Blumenberg acerca de que la modernidad fue la primera edad que se comprendió a sí misma como época y, al hacerlo, creó otras épocas. La sociedad moderna se define a sí misma por oposición a la antigua: “moderno” es un concepto temporal ya en su etimología, pues deriva de *modo*, que significa “ahora”, “hace un momento”, o “lo nuevo⁸⁶”. Subyace a esta voluntad de ruptura o discontinuidad con la tradición el problema de la legitimación, así como “la desproporción de esta pretensión respecto a la realidad de la historia, que nunca puede comenzar de nuevo desde cero⁸⁷”. El sentido del presente como novedad ya aparece en la “querella de los antiguos y los modernos”, tópico de la cultura europea que se puede rastrear desde la antigüedad o la edad media pero alcanza su apogeo en el siglo XVII y se caracteriza por la sustitución del ideal de imitación por la doctrina del progreso. Frente a la *mimesis* clásica, el futuro se abre como un campo de posibilidades ilimitadas. Pero no será hasta el

⁸⁵ Citado por Koselleck, R., “¿Existe una aceleración en la historia?”, en Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.) *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 332.

⁸⁶ *Modernus*, en el sentido de “reciente” o “actual”, está presente ya en textos del siglo V tardío. Sobre la etimología del término “moderno”, que aparece por primera vez en la *Divina Comedia* de Dante en el siglo XIV, es interesante la reflexión de Peter Osborne en *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Nueva York, Verso, 2005, p. 9 y ss.

⁸⁷ Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 116 y 143-179: “Las crisis de época en la Antigüedad y en la Edad Media en una comparación de los sistemas”.

surgimiento de la sociedad burguesa cuando la estructura temporal se transforme drásticamente hacia una mayor complejidad temporal⁸⁸, debido a la ruptura económica y política. La acuñación a finales del siglo XVIII del término progreso es, para Koselleck, un indicador de la asimetría entre experiencia y expectativa: Historia en singular (*die Geschichte*), que se comprende como proceso y se concibe como historia de sí, con su tiempo propio, abandona la concepción clásica de la historia portadora de ejemplos (*historia magistra vitae*) y se adhiere al carácter único de los acontecimientos.

En el régimen progresista, el tiempo del mundo viene marcado por un desarrollo tecnológico incesante, intercambios económicos cada vez más globalizados, el triunfo del liberalismo, pero también por la libertad creativa del arte y la creencia en el progreso indefinido del espíritu humano (Condorcet) o de las fuerzas productivas (Marx y Engels). Este esquema entrará en crisis a principios del siglo XX: la Gran Guerra (1914-1918) marcó el comienzo de la decadencia de Europa y los dos totalitarismos, estalinista y nazi, precipitaron su fin. La crisis de la modernidad es sobre todo la de la primera modernidad burocrática y racionalista, institucional y tecnocrática, eficaz y aniquiladora. Se han llevado a cabo en su nombre atrocidades masivas, afirma Dubar⁸⁹, como el saqueo de los recursos y el medio ambiente o la abominación del Holocausto, crimen insuperable contra la humanidad. Por eso, de

⁸⁸ Luhmann, N., “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna” en Ramos, R. (ed.) *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992, p. 164.

⁸⁹ Dubar 2008, *op. cit.*, p. 27.

forma abrupta, entre 1968 y 1989, la glorificación del futuro dará paso a la rebelión y el miedo, la angustia por los desastres nucleares y ecológicos, anunciando un nuevo régimen de historicidad que desprecia el pasado reciente, poniendo en valor la historia del presente, la conmemoración de la memoria, la incertidumbre ante el futuro y la deuda con las generaciones venideras⁹⁰.

⁹⁰ Hartog 2005, *op. cit.*: el siglo XX ha sido el siglo del futuro (construido y masacrado), del presente (masivo, agobiante) y de la (obsesión por la) memoria.

1.6. La pregunta por el presente

Nuestro presente ya no es el de Fausto, cuando afirma: “Ahora el espíritu no mira hacia delante ni hacia atrás. El presente solo es nuestra dicha⁹¹”. Ese tipo de *presentismo*⁹² no es el nuestro. Nosotros, por el contrario, no dejamos de mirar hacia delante y hacia atrás, pero sin salir de un presente del cual hemos hecho nuestro único horizonte. De la tiranía del futuro, en un movimiento acelerado, nos hemos situado en un presente ambivalente:

“La ruptura de la temporalidad libera súbitamente este presente temporal de todas las actividades e intencionalidades que lo llenan y hacen de él un espacio para la praxis [...]. Este presente mundano o significativo material se aparece al sujeto con una intensidad desmesurada, transmitiendo una carga misteriosa de afecto, descrita aquí en los términos negativos de la angustia y la pérdida de realidad, pero que puede imaginarse también en términos positivos como la prominente intensidad intoxicadora o alucinatoria de la euforia⁹³”.

⁹¹ Citado en Hartog 2003, *op. cit.*, p. 236.

⁹² El término “presentismo”, que Hartog define por contraste con el “futurismo”, fue empleado con anterioridad en Pomian 1990, *op. cit.*

⁹³ Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 66.

El término “presente” deriva del latín *praesens*, y significa etimológicamente “lo que está frente a mí”, “inminente, urgente, sin demora”⁹⁴, según el prefijo latino *prae*. La urgencia es la figura cada vez más impuesta de nuestro tiempo, que demanda una creciente flexibilidad y movilidad donde no parecen tener cabida ni la *restitutio* ni la ruptura como dos maneras simétricas de articular pasado, presente y futuro. Esta sensación de escasez temporal, unida a la aceleración, produce una sensación de velocidad imparable, de modo que el presente se vuelve extraordinariamente fugaz. Nos encontramos ante la efímera autoridad del presente⁹⁵.

Consideramos que el análisis de Hartog deja abierta la cuestión si el presentismo actual es síntoma de la conformación de un nuevo régimen de historicidad, o si se trata de una etapa transitoria que forma parte del régimen moderno. El problema sería, si nos encontramos ante un “presentismo pleno”, ¿puede éste resolver la integración del futuro y del pasado, o más bien aparece como una forma degenerada que segrega el presente de sus horizontes temporales, encerrándolo en sí mismo? ¿Nos enfrentamos entonces a la muerte del tiempo (del mismo modo que se habla de la muerte de la historia⁹⁶)? ¿Se ha producido tal distanciamiento entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas que la situación actual significa una ruptura entre ambos, o nos encontramos ante la desarticulación de estas categorías por un

⁹⁴ Hartog 2003, *op. cit.*, p. 121.

⁹⁵ Hartog, F., “La autoridad del tiempo”, *Historia y Grafía*, LVIII, 4 (2009), p. 1442.

⁹⁶ Véase Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.

presente que se no determina por nada exterior a sí mismo? Tal sería la experiencia de un presente que lo es todo (no hay más que presente) y casi nada (la tiranía de lo inmediato). Un presente sin espesor, sin duración, que no ofrecería horizontes posibles para la acción.

En ese marco es donde se produce una presentificación patológica que Hartmut Rosa conceptúa como *situacionismo* y que tendría el efecto de provocar una “destemporalización de la vida⁹⁷”: los lapsos temporales, la secuencia y duración de las actividades o compromisos sociales se encuentran abandonados a su deriva. La vida ya no está planificada a lo largo de una línea que se alarga desde el pasado hacia el futuro; en vez de esto, las decisiones se adoptan cada vez de nuevo según los deseos y necesidades de las situaciones y contextos. Prima, pues, la lógica del momento, de la situación, del ahora, la lógica de un presente cuyos horizontes han desaparecido y queda encerrado en sí mismo. Estamos ante la experiencia de un presentismo que destemporaliza la vida porque destruye el tiempo, rompiendo el equilibrio entre línea y círculo.

Este equilibrio, que caracteriza la experiencia del tiempo en todas las culturas, en la edad moderna se ve sometido, nunca suprimido. Sería erróneo pensar que nuestra civilización se puede concebir y reproducir a partir de una visión puramente lineal del tiempo. Marramao sostiene que la legitimación progresista del proyecto moderno “se construye mediante la creciente extracción de

⁹⁷ Rosa, H., *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010, p. 316. Las ideas expuestas en este párrafo serán desarrolladas en el capítulo cuarto de la Tesis Doctoral.

la dimensión temporal del horizonte empíricamente adscrito a la experiencia⁹⁸”. En términos de Koselleck, diríamos que la “patogénesis” de lo moderno puede representarse como una inversión simbólica de la relación (constitutiva del proyecto moderno) entre dimensión en perspectiva (u “horizonte de expectativa”) y “espacio de experiencia”. La consecuencia de dicha inversión es que la perspectiva tiende a fagocitar progresivamente la experiencia. Patogénesis, que como hemos visto está en la esencia de la concepción de un “tiempo nuevo”, nos conduce a la paradoja de la aparente muerte del tiempo. Si el círculo y la línea ya no reflejan la experiencia temporal contemporánea, ¿habría que inventar una nueva tipología para describirla? ¿Cuál sería la representación del presente, hoy? La aceleración social tiene su traducción en la representación simbólica del tiempo reflejado en la metáfora del punto, expresión del “ahora” absoluto que ejerce la tiranía del momento presente⁹⁹.

Es difícil determinar en qué se transforma nuestro tiempo, ya que nos encontramos insertos en él, y el propio tiempo en que se vive es un tiempo en movimiento. El punto de partida del tiempo vivido es el presente de la acción, de ahí que una sociología del tiempo ha de desplegarse siempre como una sociología del presente. Frente al “presente desaparecido”, Ramón Ramos¹⁰⁰ propone la idea de presentes múltiples y cambiantes: son cuatro los tipos de

⁹⁸ Marramao, G., *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 86.

⁹⁹ Beriaín 2007, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁰ Seguimos el análisis de Ramos, R., “Presentes terminales: un rasgo de nuestro tiempo”, en Roche, J. (ed.) *Espacios y tiempos inciertos de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 172 y ss.

presentes que han tenido especial protagonismo en la modernidad, y las fronteras entre ellos no están cerradas. Las figuras sociales del tiempo que hacen referencia al círculo, la línea y el punto encuentran su correspondencia en los regímenes de historicidad, traducidos en diversas experiencias del tiempo presente que coexisten en la modernidad. Del presente eterno (Durkheim) de los antiguos al presente agónico cristiano (Agustín), del presente transitorio (Luhmann) de la primera modernidad al presente situacional (Rosa) de la modernidad avanzada. Aunque cada uno expresa la tendencia de un época, todos quedan recogidos en el imaginario moderno:

1. El presente eterno que los modernos atribuyen al calendario sagrado de los regímenes antiguos en un imaginario regido por pensamientos ambivalentes ya que, por un lado, expresan su rechazo ante un orden que se limita a reproducirse a sí mismo, mientras que, por otro, sueñan con la posibilidad de un mundo sosegado.

2. El presente agónico que encontramos en las reflexiones de Agustín acerca de una experiencia del tiempo en perpetuo sacrificio del presente, de una conciencia desgraciada que se estira en un continuo ejercicio de recuerdo y se alimenta con la esperanza de alcanzar lo único en que pueda reposar: la eternidad.

3. El presente transicional, que se sitúa en el paso fugaz de un pasado que es historia, carente de ejemplaridad, a un futuro que se afirma como abierto y factible por medio de los dos instrumentos

típicamente modernos para lidiar con el futuro: la técnica y la utopía. Transita por un límite, une y separa.

4. El presente terminal¹⁰¹ o situacional que, al contrario que el anterior, impide que se transite sobre él, quedando encerrado en sí mismo, ya sea como gozo de una instantaneidad que viene de ninguna parte y va a ninguna parte, ya en el colapso de una realidad que, habiendo conseguido una máxima plausibilidad en el pasado, se sabe muerta y sin actualidad, obsoleta, abocada a la pura desaparición que no deja rastros y nada promete.

La pregunta acerca de cómo recuperar la distancia entre experiencia y expectativa, necesaria para el pensamiento y la experiencia del tiempo, nos conduce a la pregunta de Koselleck acerca del significado del presente. El autor ofrece en este sentido dos respuestas extremas, ambas insuficientes. En primer lugar, el presente puede indicar aquel punto de intersección en el que el futuro se convierte en pasado, la intersección de las tres dimensiones del tiempo, donde el presente está condenado a la desaparición, en un continuo fluir heraclitiano. Pero esta idea también se puede invertir hasta afirmar que todo tiempo es presente en sentido propio, porque el futuro *todavía-no* es y el pasado *ya-no* es. No hay más que presente, el presente como una totalidad parmenídea que abarca la totalidad del tiempo. Ambas respuestas son insuficientes, porque no nos permiten pensar el cambio y la duración de los acontecimientos. Koselleck apunta hacia una posible salida: si todas las dimensiones del tiempo están contenidas

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 178-179.

en un presente que se despliega, sin que podamos remitir a un presente concreto porque continuamente se escapa, entonces las tres dimensiones del tiempo tendrían que ser a su vez temporalizadas. Esta posibilidad fue establecida por Heidegger en *Ser y tiempo*¹⁰². Diríamos entonces que, en correspondencia con las tres dimensiones del tiempo, hay una serie de posibles combinaciones, como ya anunció Agustín: un presente habitado por los presentes pasados y los presentes futuros¹⁰³.

Como analizaremos en los próximos capítulos, y especialmente en la última parte de nuestra investigación, el enfoque hermenéutico de Koselleck implica una ruptura con la concepción cronológica del tiempo y nos invita a pensar cursos de acción no lineales¹⁰⁴. La idea de la actualidad de lo inactual, la posibilidad de visitar el pasado desde un presente situado en el horizonte del comenzar, abre un debate relativo al conflicto de temporalidades (discordancias, anacronismos, relecturas del pasado, genealogías imaginarias, etc.) que suponen una ruptura de la identidad del tiempo consigo mismo. Si bien en la segunda parte de la investigación nos centraremos en analizar la categoría de aceleración, en la tercera se tratará de explorar la potencialidad creativa de la relación futuro-pasado desde un presente que debe permanecer abierto hacia el devenir.

¹⁰² Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.

¹⁰³ Koselleck 2001, *op. cit.*: “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales”.

¹⁰⁴ Didi-Huberman escribe sobre Koselleck que fue capaz de ver “en cada presente las dimensiones temporales del pasado y del futuro puestos en relación” (Didi-Huberman, G., *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., 2008, p. 65).

II

PROMETEO DESENCADENADO RECONSTRUCCIÓN TEÓRICA DEL TIEMPO EN LA MODERNIDAD

La segunda parte de la tesis propone una reconstrucción teórica del tiempo en la modernidad. En el capítulo segundo, siguiendo una lectura propuesta por Peter Osborne e inspirada en la obra de Benjamin y Koselleck, realizaremos una triple aproximación al concepto de modernidad: como período histórico, como proyecto y como experiencia social. Cada uno de estos tres enfoques incide en una dimensión de la modernidad como forma de temporalidad: su inscripción en el pasado, en el futuro, y en el presente, respectivamente.

Se analiza a continuación la doble patogénesis de la modernidad: el vínculo entre progreso y aceleración (Koselleck) y el abismo entre el tiempo universal e individual (Blumenberg). La conciencia de crisis que experimenta el hombre en la modernidad se explica por el distanciamiento entre horizonte de expectativas y espacio de experiencias, crisis que conduce a la reflexión acerca de las nuevas relaciones que adoptan estas dos categorías, centradas en la diferencia entre construir la historia del futuro o ser afectados por

la historia pasada. La diferencia entre el espacio de experiencia constituido por el pasado y el horizonte de expectativa del futuro aumenta sin cesar en la modernidad. Esta distinción fundamentará la percepción de vivir tiempos nuevos y el carácter asimétrico de ambos.

El capítulo tercero plantea la tesis de la aceleración como categoría para pensar la modernidad. La noción de aceleración de la vida social adquiere fuerza a partir del siglo XVIII, y acompaña a los procesos de modernización no sólo en el mundo occidental, sino también en América del Sur, Asia y África. Nos enfrentamos entonces al análisis de una “modernidad velocífera”. Sin embargo, tanto los motores como los tipos de aceleración no han sido analizados sistemáticamente por los teóricos de la modernidad, que se han centrado en los procesos de racionalización (Weber), diferenciación (Durkheim) o individualización (Simmel). A partir del trabajo de Hartmut Rosa, trataremos de identificar las causas de los procesos de aceleración, matizando y completando los estudios sobre el tema. Los estudios del sociólogo alemán suponen una contribución importante a la sistematización de la aceleración social, sin embargo consideramos que deben ser completados por una teoría de la cultura que recoja las ambivalencias del problema, ya que su análisis con frecuencia excluye ciertos aspectos de la aceleración, así como las oportunidades históricas que ha brindado. A ello dedicaremos la última parte del capítulo.

CAPÍTULO 2

2.1. Una definición de modernidad

2.1.1. Modernidad cronológica: fases y periodos

“¿Qué edad tiene la modernidad?, es una pregunta controvertida. No hay acuerdo en la periodización. No se sabe qué es lo que se debe periodizar. Y en cuanto uno se plantea datarla en serio, el objeto comienza a esfumarse. La modernidad, como todas las demás cuasi totalidades que intentamos rescatar del flujo continuo del ser, es un concepto escurridizo. Es un concepto cargado de ambigüedad, y el objeto al que hace referencia es opaco en su núcleo y tiene los bordes desgastados¹⁰⁵”.

Existe cierta controversia a la hora de delimitar el inicio histórico de la modernidad. Aunque generalmente se sitúa en torno al siglo XVIII (el siglo de la Ilustración), la filosofía reclama su origen en el siglo XV, con la actitud crítica que inaugura el nominalismo y sus desarrollos posteriores en el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. Desde la teoría social hay autores, como David Harvey¹⁰⁶, que apuntan a finales del siglo XIX, en pleno auge del modernismo, como momento cumbre de la nueva época. En líneas generales, podríamos decir que existen tres

¹⁰⁵ Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 3.

¹⁰⁶ Harvey, D., *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

períodos canónicos: de 1500 a 1789, hasta el estallido de la Revolución francesa; de 1789 a 1900, con el inicio del siglo XX y las vanguardias artísticas; y de 1900 hasta 1989¹⁰⁷, pasando por las Grandes Guerras hasta el fin de los proyectos políticos ilustrados. A partir de entonces podríamos hablar de la post-modernidad (Lyotard¹⁰⁸), aunque otras líneas de pensamiento (Habermas¹⁰⁹) sostienen que la modernidad es un proyecto inacabado y siempre por hacer.

La periodización de la modernidad como concepto adscrito a una época es el principal objetivo de las obras de Koselleck¹¹⁰. Analizando la aparición y el uso de nuevas palabras en la lengua alemana, distingue cinco fases en la delimitación conceptual de *neue Zeit* (“tiempo nuevo”) a *Neuzeit* (“modernidad”):

La primera fase se situaría en torno al siglo V, con la caída del Imperio Romano, cuando el término *modernus*, que se emplea para situarnos en el “tiempo de hoy” por oposición al “tiempo del

¹⁰⁷ Como apuntamos en el primer capítulo, Hartog sitúa la brecha más reciente de la historia en la caída del muro de Berlín, que marcaría la consolidación de una nueva experiencia temporal desvinculada de sus horizontes de pasado (tradición) y de futuro (progreso y utopía). Véase Hartog, F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003.

¹⁰⁸ Lyotard, J-F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2006.

¹⁰⁹ Habermas, J., “La modernidad, un proyecto incompleto” en Foster, H. (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.

¹¹⁰ Koselleck recoge las palabras de Wilhelm Schulz (1841): “La aparición de nuevas palabras en la lengua, su uso cada vez más frecuente y su significado cambiante, acuñados por el sello de la opinión dominante, es decir, lo que caracteriza las modas lingüísticas vigentes es un indicador nada despreciable del reloj del tiempo para todos los fenómenos aparentemente insignificantes por los que se pueden juzgar las transformaciones del contenido de la vida” (en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 287-332).

ayer”¹¹¹, comenzaría a emplearse. Este significado puede encontrarse en autores centrales de la antigüedad, como Horacio u Ovidio, quienes reflejaron en su obra los conflictos generacionales que les separaban de escritores anteriores, pero aún no existía en ellos un claro contraste entre “nuevo” y “antiguo” sino que se trataba de una expresión de distinción relacionada con el prestigio o la autoridad del pasado: “somos enanos, pero subidos a los hombros de los gigantes vemos más lejos que ellos”¹¹². El sentido del presente como novedad puede rastrearse, según Le Goff¹¹³, a partir de la segunda mitad del siglo XII. Será entonces cuando se establezcan las bases del futuro debate entre los antiguos y los modernos.

La conciencia de una nueva época aparece en Europa en el curso del siglo XV, y se registró de dos formas: por el surgimiento de los términos “Renacimiento” y “Reforma”, que denotan el umbral de un periodo todavía sin nombre, así como por la designación de la época precedente como “Edad Media”, que convertía a la antigüedad¹¹⁴ greco-romana en una época anterior y clausurada. En una tercera etapa, que abarca desde el siglo XVI hasta finales del XVII, Renacimiento y Reforma se transformaron en ideas descriptivas de periodos históricos ya cumplidos. Se emplea la expresión *neue Zeit* con un sentido meramente cronológico, sin

¹¹¹ Osborne, P., *The Politics of Time*, Londres, Verso, 1995, p. 9.

¹¹² Célebre frase del filósofo medieval Bernardo de Chartres, citada por su discípulo Juan de Salisbury y recogida por Newton en el siglo XVII (citado en Merton, R., *A hombros de gigantes*, Península, 1990, p. 257).

¹¹³ Le Goff, *Memory and History*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

¹¹⁴ Aquí, “moderno” se opondría a medieval más que a antiguo. Ver Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 28 y ss.: análisis conceptual de la tríada de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna.

especificar todavía el criterio de novedad. Éste será el período de la famosa querella de los antiguos contra los modernos.

Durante el período de la Ilustración, la expresión inicialmente neutral “tiempos modernos” (*neue Zeit*) adquiere el significado de una afirmación cualitativa acerca de la novedad de los tiempos, en el sentido de considerarse completamente diferentes e incluso mejores a los anteriores¹¹⁵. Pero la mirada hacia el pasado no fue únicamente la que exigía encontrar, junto con el progreso del tiempo, un conocimiento siempre nuevo acerca de la historia. También la diferencia radical entre el tiempo propio y el futuro, entre la experiencia precedente y la expectativa del porvenir, impregnó el tiempo de la nueva historia. Como veremos en este capítulo, la transformación del sentido de la relación entre el presente y el futuro tendrá lugar cuando la escatología cristiana sea despojada de su constante expectativa de la llegada inminente del fin de los tiempos, y el avance científico posibilite la apertura de un horizonte de futuro distinto. Estos desarrollos culminan al final del siglo XVIII, en el contexto de la aceleración de la experiencia histórica precipitada por la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, momento a partir del cual “se acumulan numerosos indicios que remiten al concepto de un tiempo nuevo en sentido enfático. El tiempo no sigue rigiendo solamente la forma en la que se desarrollan todas las historias, sino que adquiere él mismo una

¹¹⁵ Koselleck denomina *Sattelzeit* al período comprendido entre 1750 y 1850, “tiempo a caballo” o tiempo de transición, en el que se produce el paso del Antiguo Régimen a la política democrática moderna (revoluciones americana y francesa, conquistas napoleónicas, nuevas ideologías) y la experiencia de una aceleración sin precedentes.

cualidad histórica¹¹⁶”. En torno al año 1800, los términos “revolución”, “progreso”, “desarrollo”, “crisis”, *Zeitgeist*, “época”, e incluso “historia”, adquieren una determinación temporal nunca antes presente. Las determinaciones específicamente temporales que caracterizan la nueva experiencia de la transición son dos: el esperado carácter diferente del futuro y el cambio de los ritmos temporales de la experiencia, y la aceleración en virtud de la cual se diferencia el tiempo propio del precedente. “Lo que entonces iba al paso ahora va al galope [...] El tiempo está en fuga¹¹⁷”. Las dimensiones temporales del pasado, presente y futuro se entrelazan ahora de un modo cualitativamente novedoso. En cierto modo, “época” y “período”, umbral y plazo del tiempo nuevo coinciden en el horizonte de un movimiento que se rebasa a sí mismo continuamente. En virtud de esta temporalización desaparecen la anticipación de la providencia y la ejemplaridad de las historias antiguas. Koselleck afirma que los *saecula* adquieren un significado histórico propio, se convierten en conceptos temporales de experiencia histórica que proclaman la imposibilidad de intercambiar su singularidad como unidades del acontecer. La “nueva configuración del mundo” se interpreta ya de modo secular, pero su génesis se separa del número esquemático del siglo. “En el siglo XVIII dominaba la conciencia de vivir, desde hacía tres siglos, en un tiempo moderno que se diferenciaba de los anteriores, no sin énfasis, como período propio”¹¹⁸.

¹¹⁶ Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 307.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 314.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 304.

Finalmente, se abre el abismo entre la experiencia precedente y la expectativa venidera, crece la diferencia entre pasado y futuro, de manera que el tiempo en que se vive se experimenta como ruptura, como tiempo de transición en el que una y otra vez aparece algo totalmente nuevo e inesperado. La *modernité*¹¹⁹ como concepto estético y una forma de experiencia social se consolida en el paso del siglo XIX al siglo XX, cuando el tiempo se convierte en una cuestión filosófica central, relacionada con la problemática de la historia y con la problemática de la muerte. El carácter dialéctico de lo nuevo como “siempre igual¹²⁰” será articulado en la doctrina nietzscheana del eterno retorno y analizado en términos económicos bajo la lógica marxiana de la producción de las mercancías.

Por último, a modo de propuesta que complete el análisis de Koselleck, Peter Osborne añade una sexta etapa en la que la abstracción de los “tiempos modernos” es a la vez problematizada y reafirmada. Esta etapa se sitúa después de la Segunda Guerra Mundial, durante la cual, como observó Raymond Williams¹²¹, “moderno” traslada su referencia de “ahora” a “recientemente” o incluso “entonces”, apuntando hacia el pasado. La modernidad aparece como algo que se aleja, dejando paso a “lo contemporáneo”. Se problematiza así el concepto de novedad: la querella de los antiguos contra los modernos es reemplazada por el

¹¹⁹ El concepto de *modernité*, que retomaremos a lo largo del texto, ha sido desarrollado en Kern, S., *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

¹²⁰ Benjamin, W., “Tesis de filosofía de la historia”, Discursos interrumpidos, vol. I, Madrid, Taurus, 1992, pp. 175-191.

¹²¹ Williams, R., *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, Londres, Tony Pinkney, 1989, p. 32.

debate entre los modernos y los contemporáneos. “Todo lo que nos queda es llegar a ser postmodernos¹²²”. Pero llegar a ser postmoderno, sin embargo, podría significar simplemente seguir siendo moderno, ser un compañero coetáneo de los tiempos (*zeitgenössisch*). “¿Qué es, entonces, lo postmoderno?”, pregunta Lyotard¹²³. “Sin duda parte de lo moderno. Una obra sólo puede ser moderna si antes es postmoderna. El postmodernismo no es el final del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante”. Es la duplicación irreductible de un concepto reflexivo de la modernidad como algo que ha ocurrido pero sigue ocurriendo (siempre de nuevo, aunque, en su novedad, siempre igual).

2.1.2. *La modernidad como proyecto*

Una característica definitorias de la modernidad es que parece tratarse de “un tiempo nuevo”, inaugura una nueva época, y precisamente por ello necesita un marco de referencia que ya no puede venir dado por las verdades eternas ni las constantes antropológicas que, al ser puestas en crisis, devienen inestables. Se producirá entonces, en palabras de Blumenberg, un “cambio en el reparto de papeles” frente a épocas anteriores¹²⁴. La palabra griega *epoché* significa la interrupción de un movimiento, y también el

¹²² Osborne 1995, *op. cit.*

¹²³ Lyotard 2006, *op. cit.*, p. 79. Una genealogía del término “postmodernismo” puede encontrarse en Osborne, P., “Modernity is a qualitative, not a chronological, category”, *New Left Review*, I, 192 (1992), pp. 65-84.

¹²⁴ Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 464.

punto en el que el movimiento es detenido o invertido. Los escépticos lo usaron para referirse a la detención del movimiento cognoscitivo y del juicio, lo que conlleva asimismo una abstención, para escapar así de todo riesgo de error¹²⁵. En astronomía, *epoché* era un término empleado para marcar la posición de los cuerpos celestes, las distancias respecto a puntos definibles que pueden servir para la determinación del tiempo; pero, en sentido estricto, Blumenberg afirma que deberían ser llamadas “épocas” no los lapsos de tiempo, sino sus puntos de partida. Éste continúa siendo el uso que de ellas se hace en la cronología histórica. Goethe dará un paso más, contribuyendo a la determinación del concepto de época no por un punto en el tiempo, sino por los períodos de tiempo que aquél separa.

El problema de la nueva época ha de ser planteado a partir de la cuestión sobre la posibilidad de tener una experiencia de la misma: todas las modificaciones, todos los cambios de lo antiguo a lo nuevo sólo nos son accesibles si pueden ser relacionados con un marco de referencia constante, mediante el cual puedan ser definidos los requisitos que han de ser satisfechos tratándose del mismo lugar. ¿Qué se espera ver cuando se plantea la cuestión del cambio de época? Dado que toda historia consiste en cambios, los movimientos de época tendrán que ser considerados como movimientos acumulados o acelerados; pero también como movimientos dirigidos *en un solo sentido* donde se encuentran unidos estructuralmente, en recíproca dependencia. En relación con la razón que cree estar en condiciones de hacer historia, el

¹²⁵ *Ibidem*, p. 457.

fenómeno que lleva ese título de “época” significaría un aviso de la contingencia de las cosas. Esta época adquiere una *nueva seriedad* frente a las anteriores; no obstante, la actitud con la que la historia parece apartarse, como de algo frívolo, de lo que ha quedado definitivamente en el pasado puede haber sido *fabricada*¹²⁶.

“La idea de una Europa estática, cerrada, homogénea y tradicional (“premoderna”, “medieval”, “feudal”) que se transformó en virtud de un proceso único y uniforme en una Europa dinámica, heterogénea, abierta y “moderna” es fruto del pensamiento mítico, no de la historiografía: es, de hecho, una “narrativa maestra”. No debe considerarse que la “tradición” [...] es una entidad estática, atemporal, sino un conjunto de creencias y de prácticas que evolucionan de forma dinámica, y que a veces son muy recientes desde el punto de vista histórico¹²⁷”.

La modernidad se caracteriza por una percepción de continua ruptura con la tradición, que se podría definir como “lo que une la serie de generaciones; es un presupuesto para la identidad de una comunidad, tanto bajo el aspecto sincrónico como diacrónico, en el sentido de que crea comunidad (simultánea, coetánea) y continuidad (a lo largo del tiempo)¹²⁸”. La unidad ahora vendrá marcada precisamente por esta ruptura, que se puede observar especialmente

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 466-472.

¹²⁷ Griffin, R., *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Musolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010, p. 74.

¹²⁸ Para un análisis de esta idea, ver introducción de Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J. L., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008.

en el ámbito artístico, religioso y político. Pero, ¿hasta qué punto “lo nuevo” se distingue tan radicalmente de “lo antiguo”? Como apuntábamos en el primer capítulo, el establecimiento de la modernidad como época diferenciada hace surgir las demás épocas, de las que se distingue. La creación de un imaginario social propio vendrá a reforzar esta distinción y a dotar de estabilidad, dentro de la contingencia, a las sociedades modernas¹²⁹. Si la tradición unía las generaciones previas, dotándolas de una identidad, el imaginario moderno creará, *producirá*, una nueva sociedad guiada por la falta de orientación.

El imaginario estructura y da a sentido a la realidad, a nivel tanto individual como colectivo, constituyendo los múltiples significados que se materializan en una sociedad: dioses, *polis*, ciudadano, nación, mercado, capital, tabú, etc. Para Castoriadis, el imaginario no es “imagen *de...*” (al estilo de los reflejos de la caverna de Platón), “es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* “alguna cosa”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras suyas”¹³⁰. El orden social se produce a través de relaciones simbólicas, imaginarias, no desde un afuera impuesto (Dios, o el Estado), desarrollando una *ontología de lo*

¹²⁹ Un estudio central acerca de la relevancia del imaginario en la constitución de la sociedad es el de Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013. Véase también Touraine, A., *La production de la société*, París, 1973.

¹³⁰ Beriain, J., *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 160.

*indeterminado*¹³¹ que encuentra sus raíces en la Grecia de Parménides pero se consolida con esta quiebra de la tradición. En una “sociedad sin centro”, cuyos valores remiten a las nociones de contingencia, riesgo y ambivalencia, “vivir contingentemente significa vivir sin garantías, con sólo una certeza provisional, pragmática, pirrónica, que sirve sólo hasta que logramos falsarla”¹³². Paradójicamente, como analizaremos a lo largo del capítulo, la solidez del pasado que pretende abandonarse dejará paso al dominio de la razón en todos los ámbitos de lo real, e irá acompañada de un concepto de tiempo homogéneo y estándar que permita la expansión del racionalismo. El rechazo de los antiguos mitos y prejuicios nos dejará ante un vacío que tendremos que llenar con nuevos *nómoi*¹³³ o “nuevos sólidos”.

En palabras de Adorno, “la modernidad es una categoría cualitativa, no cronológica”¹³⁴, es decir, un concepto que más que definir un período concreto denota los efectos del proceso de modernización en cuanto fuerza social tanto objetiva como subjetiva. En el debate mantenido entre Habermas y Foucault a propósito de la pregunta acerca de la Ilustración, que toma como punto de partida la relevancia de la propuesta kantiana como

¹³¹ Joas, H., “Institutionalization as a Creative Process: The Sociological importance of Cornelius Castoriadis’s Political Philosophy”, en *American Journal of Sociology*, vol. 94, 5 (1989), 1184-1199.

¹³² Beriaín 2005, *op. cit.*, p. 183.

¹³³ Griffin 2010, *op. cit.*, p. 131: Peter Berger hace referencia a los nuevos *nomoi* de la modernidad, el sinnúmero de refugios que creamos para protegernos del “terror a la anomia”, “siempre amenazados por las fuerzas del caos y, en última instancia, por la realidad inevitable de la muerte”.

¹³⁴ Adorno, Th., *Minima moralia*, citado en Osborne, P., “Modernity is a qualitative, not a chronological, category”, *New Left Review*, I, 192 (1992), p. 9. Estas palabras de Adorno son analizadas también por Griffin 2010, *op. cit.*, p. 74.

momento inaugural del “discurso filosófico de la modernidad”¹³⁵, ambos autores coinciden al afirmar que el establecimiento de los Estados-nación europeos no se pueden disociar, tanto en sus formas de dominio como de libertad, de las contradicciones internas de la formulación ilustrada del concepto de razón autónoma. Donde difieren ambos autores es en el análisis del carácter y profundidad del problema planteado por la Ilustración, y su relación con el presente histórico. Mientras Habermas considera que es un proyecto inacabado pendiente de completarse, Foucault destaca el llamado “*ethos* filosófico” de la modernidad: la actitud de una permanente crítica de nuestra época histórica.

2.1.3. *La modernidad como experiencia*

El problema de la modernidad, clave para comprender el origen de la sociología como disciplina científica, ha ocupado el centro de los debates de la teoría social en las últimas décadas. Los problemas apuntados por Habermas, Berman o Lyotard no distan de aquellos que, hace más de un siglo, se plantearon Baudelaire, Marx o Nietzsche. Pueden destacarse dos aproximaciones al tema: aquellos autores que, en la línea de Weber, describieron la modernidad como “lo que distingue a las sociedades occidentales modernas respecto de formas anteriores de sociedad”¹³⁶ y aquellos que, como Simmel

¹³⁵ Osborne 1995, *op. cit.*, p. 5: la modernidad como proyecto inconcluso o inacabado. El autor recoge la propuesta de Habermas 1985, *op. cit.*

¹³⁶ Frisby, D., *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992, p. 23.

o Benjamin, buscaron comprender los nuevos modos de percepción y de experiencia histórico-social desencadenados por la sociedad capitalista¹³⁷ partiendo no tanto de un análisis estructural o institucional sino de “los fragmentos fortuitos de la realidad¹³⁸” que reflejaban la definición de Baudelaire de la modernidad como “*lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente*, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno e inmutable”¹³⁹. Ese carácter transitorio de lo nuevo en las concepciones de la modernidad acompañó a cambios decisivos en la conciencia del tiempo¹⁴⁰.

Una de las características que definen la modernidad es el cambio cualitativo que se produjo en la forma de experimentar el tiempo. A partir del siglo XVIII, en la cultura occidental, se constituye, de forma generalizada, una nueva forma no solo de medir el tiempo sino de experimentarlo, configurándose una nueva época. Baudelaire veía la modernidad como una “cualidad” de la vida moderna y a la vez como un nuevo objeto para el empeño artístico. Así, en el centro de su “fenomenología de la modernidad” se encuentra la novedad del presente: “el placer que nos brinda la representación del presente se debe no sólo a la belleza con que se lo puede adornar, sino también a su cualidad esencial de ser presente”. Pero esa cualidad del presente es de naturaleza

¹³⁷ Como observa Frisby, corrientes como el impresionismo y obras como las de Proust, Rodin, Rilke, Kafka o Brecht, así como los nuevos medios de comunicación de masas (especialmente el cine y la radio) fueron fuentes de inspiración de los teóricos sociales para comprender las disyunciones y desorientaciones que experimentaba la sociedad moderna.

¹³⁸ Expresión de Simmel citada por Frisby 1992, *op. cit.*, p. 27.

¹³⁹ Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, 1995, p. 92.

¹⁴⁰ Frisby 1992, *op. cit.*, p. 39.

transitoria, rasgo que dará a la modernidad su carácter distintivo. La propia belleza no está “hecha [sólo] de un elemento eterno, invariable”, sino también de “un elemento circunstancial, relativo, que será... la época, sus modas, su moral, sus emociones¹⁴¹”. No obstante, la estética de lo absolutamente nuevo no era una simple variante posterior de la antigua antítesis de lo temporal y lo eterno:

“Así como lo transitorio, momentáneo y contingente sólo puede ser una mitad del arte que necesita su otra mitad, lo constante, intemporal y universal, así también la conciencia histórica de la modernidad presupone lo eterno como su antítesis... la belleza intemporal no es sino la idea de la belleza en la condición de experiencia pasada, idea creada por los propios seres humanos y continuamente abandonada¹⁴²”.

Lo nuevo, el presente inmediato, no necesariamente apunta hacia una novedad futura. Más bien, como sostiene Habermas,

“el culto de lo nuevo significa, en realidad, la glorificación de una actualidad nacida de pasados nuevos y subjetivamente determinados. La nueva conciencia del tiempo (...) no expresa sólo la experiencia de una sociedad movilizadora, una historia acelerada, un mundo cotidiano discontinuo. En la supervaloración de lo transitorio, lo fugaz y lo efímero, en la celebración de lo

¹⁴¹ Baudelaire 1995, *op. cit.*

¹⁴² Jauss, H. R., *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000, p. 56.

dinámico, se expresa en igual medida el deseo de un presente immaculado, intacto aún”¹⁴³.

La tarea que Baudelaire asignó al pintor de la vida moderna, captar “la efímera y contingente novedad del presente”, planteaba un problema metodológico particular, ya que “en la vida trivial, en la metamorfosis cotidiana de las cosas exteriores, hay un movimiento rápido que exige al artista la misma velocidad de ejecución”. Su misión es, afirma en otro momento del texto, “extraer de la moda el elemento que contenga de poesía dentro de la historia, destilar lo eterno a partir de lo transitorio¹⁴⁴”. Lo eterno ahora radica en lo transitorio, en lo temporal, “pues casi toda nuestra originalidad procede del sello que el Tiempo estampa en nuestras sensaciones”. El artista es observador, filósofo, y su medio social son las multitudes y el anonimato:

“La muchedumbre es su elemento... Su pasión y su profesión son las de hacerse uno con la multitud. Para el *flâneur* perfecto, para el espectador apasionado, constituye un gozo inmenso instalarse en el corazón de la multitud, en pleno movimiento de flujo y reflujo, *en medio de lo fugitivo y lo infinito. Estar lejos de casa y, aún así, sentirse en casa por doquier*; ver el mundo, estar en el centro del mundo y, aun así, permanecer oculto al mundo”¹⁴⁵.

¹⁴³ Habermas 1985, *op. cit.*, p. 19.

¹⁴⁴ Baudelaire 1995, *op. cit.*

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 99.

El ensayo de Baudelaire sobre el pintor de la vida moderna, fundamental para el posterior intento de crear una teoría social de la modernidad, da pocas indicaciones sobre el lado sombrío de la modernidad. La modernidad como experiencia de fragmentación y aceleración conduce a un tiempo bifurcado, resultado del desajuste entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas, donde el ritmo largo y continuo característico de la premodernidad, el *legato*, es reemplazado por la discontinuidad del *staccato*¹⁴⁶, que conduce al síndrome temporal de la prisa. Este proceso social se experimenta, en términos weberianos, al mismo tiempo como encantamiento y desencantamiento:

“En la actualidad, hay una forma de experiencia vital – experiencia del espacio y del tiempo, del propio ser y de los otros, de las posibilidades y riesgos de la vida– que es compartida por hombres y mujeres de todas partes del mundo. Llamaré “modernidad” a este cuerpo de experiencia. Ser modernos es estar en un medio que promete aventura, poder, goce, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo. Y, al propio tiempo, que amenaza destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los medios y experiencias modernos atraviesan todas las fronteras geográficas y étnicas, de clase y nacionalidad, religiosas e ideológicas; en este sentido, puede afirmarse que la modernidad une a toda la humanidad. Pero se trata de una unidad paradójica, de una unidad de desunión, que nos arroja a todos a un torbellino de constante desintegración y

¹⁴⁶ Zerubavel, E., *Time Maps*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, p. 34.

renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el cual, como dijo Marx, *todo lo sólido se disuelve en el aire*”¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Cita de Anderson en Harvey, D., *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, pp. 25-26. Sobre la experiencia de “ser moderno”, ver también Frisby 1992, *op. cit.*, p. 51 y ss., y Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Barcelona, Siglo XXI-Anthropos, 2013.

2.2. Secularización y aceleración

2.2.1. La apertura del futuro

Como apuntábamos en el primer capítulo, en la modernidad se produce el cambio de una visión del tiempo cristiana a una histórica. Para el cristianismo, el tiempo vivido se concebía como un tiempo de espera, cuya finalidad radicaba en la esperanza del fin y la salvación. El presente se encontraba en tensión y apertura, pero con la mirada puesta en un pasado continuamente reactivado por el ritual, un pasado encarnado en la imagen de Cristo con quien todo comienza y quien es también el modelo insuperable: “Él es el faro, cuyo haz luminoso aclara lo anterior (de Adán a Él) y lo posterior (de Él hacia el fin de los tiempos)”¹⁴⁸. Koselleck muestra cómo las enseñanzas del pasado dejan de tener valor de certeza a partir de una modernidad ilustrada que intenta romper con la tradición¹⁴⁹ y, junto a ello, concibe obsoleto cualquier intento por encontrar respuestas a los desafíos de la actualidad en el recurso a la *historia magistra vitae*¹⁵⁰. Este movimiento que enlaza el pasado y el futuro desde una nueva perspectiva se observa en la obra de Tocqueville, cuando escribe: “Vuelvo a través de los siglos hasta la más remota

¹⁴⁸ Hartog 2003, *op. cit.*, p. 87.

¹⁴⁹ Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, 73-96.

¹⁵⁰ Expresión que fue acuñada por Cicerón, apoyándose en ejemplos helenísticos: *De orat.* II, c. 9, 36 y c. 12, 51. Cf. Polibio, *Historiai* XII, c. 25-b; I, c. 35 *passim* (referencias extraídas de Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 43).

antigüedad: no veo nada que se asemeje a lo que está delante de mis ojos. Desde que el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu humano anda errante en las tinieblas”¹⁵¹. Sus palabras revelan la experiencia de la quiebra con la continuidad temporal anterior, que Koselleck analiza como un desplazamiento de sentido del concepto de historia desde *Historie* hasta *Geschichte*, en el curso del siglo XVIII¹⁵². Las “historias” ya no contienen *exempla* que puedan ser juzgados en función de criterios atemporales; ahora deben ser evaluadas en función de la trama teleológica general de la que se supone que forman parte. El *telos* probable o imaginado de la Historia como totalidad convierte a las historias en objeto de juicio.

Siguiendo a Koselleck, Hartog caracteriza el régimen de historicidad moderno como aquel en el que se efectúa el paso del plural alemán *die Geschichten* al singular *die Geschichte*. La acuñación a finales del siglo XVIII del término “progreso” es, para Koselleck, un indicador de que “ninguna expectativa se puede derivar ya suficientemente de la experiencia precedente”. La estructura temporal de los tiempos modernos, atravesada por la apertura hacia el futuro y hacia el progreso, está caracterizada por la asimetría entre experiencia y expectativa. La Historia en singular (*die Geschichte*), que se comprende como proceso y se concibe como historia de sí, con su tiempo propio, abandona la concepción clásica de la historia como dadora de ejemplos (*historia magistra*

¹⁵¹ Tocqueville, A., *De la Démocratie en Amérique*, en *Oeuvr. compl.*, vol. I, París, 1961, p. 336 (traducción propia).

¹⁵² Koselleck 1993, *op. cit.*, pp. 50 y ss. También Escudier, A., “Temporalización y modernidad política”, en *Conceptos políticos, tiempo e historia*, p. 331.

vitae) y se adhiere al carácter único de los acontecimientos. La Edad Moderna, por tanto, significó la apertura del horizonte temporal futuro¹⁵³, para cuya comprensión resulta clave la idea de progreso, cuyo significado e imaginario social surge en el seno de la religión y va más allá de ésta¹⁵⁴.

Para trazar una genealogía del concepto deberíamos remitirnos a sus orígenes en la literatura cristiana¹⁵⁵. En sus primeras expresiones religiosas, la idea de progreso se vincula con imágenes de la naturaleza como el paso de la semilla al fruto maduro y otras metáforas del crecimiento. Con el cristianismo, la referencia al carácter cíclico de los ritmos naturales se abandona y la noción de progreso se relaciona con la unión con Dios, en un acercamiento a la divinidad que se produce a través de dos movimientos¹⁵⁶: el movimiento terrenal cuya duración es limitada y se dirige al encuentro con lo infinito, y el movimiento teológico que trasciende lo mundano para hacer posible un verdadero acercamiento a Dios. Este progreso espiritual o transhistórico “impregna los diversos ámbitos intramundanos y será en esta mundanización o si se quiere en la temporalización, en la historización del mensaje religioso, donde el *profectus* teológico se va a transformar en *progreso*

¹⁵³ Sobre las filosofías del progreso y las utopías, véase Marquard, O., *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1999, p. 90. Lucian Hölscher, en *El descubrimiento del futuro* (Madrid, Siglo XXI, 2014), hace un repaso a la evolución de la idea de futuro en las sociedades, desde su inexistencia hasta nuestros días, pasando por su consolidación en el siglo XIX.

¹⁵⁴ Castoriadis, C., “Reflexions sur le *developement* et la *rationalité*”, en *Domaines de l’homme*, París, 1997, pp. 131-175.

¹⁵⁵ Beriain, J., “La noción de progreso: una ilusión colectiva”, *Anthropos*, 206 (2005), pp. 141-156.

¹⁵⁶ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, México D.F., Porrúa, 1981, Libro V, I, 103.

*intramundano*¹⁵⁷”. A partir de entonces la historia se concibe como un proceso planificado que tiende a la continua perfección y que, pese a los posibles rodeos o fallos de ejecución, debe ser realizado por el ser humano.

El horizonte de expectativa se modifica al incluir esta idea de progreso temporal, pero también resulta modificado el espacio de experiencia, ampliándose los límites entre ambos: los pueblos con un desarrollo técnico avanzado justificaban su capacidad de dirigir a los que tenían un grado inferior de desarrollo basándose en el concepto de progreso hacia lo mejor. La transformación, en definitiva, no se dirigía a un más allá trascendente sino que centraba su mirada en este mundo, cuyos avances futuros resultaban imposibles de imaginar a partir del desarrollo científico-técnico. El progreso despliega un futuro que va más allá de la experiencia temporal “natural”, por lo que provoca, en el curso de su dinámica, nuevos pronósticos transnaturales a largo plazo. La crisis de sentido que acompañó la quiebra del antiguo régimen fue expresada, de nuevo por Tocqueville, en los siguientes términos: “los modernos creen en la perfectibilidad indefinida del ser humano, en la idea de progreso, que está estrechamente vinculada al mundo de la técnica. Lo que predomina es un presentismo sin historia”¹⁵⁸, un presente que se experimenta desvinculado del pasado.

¹⁵⁷ Beriaín 2005, *op. cit.* p. 142.

¹⁵⁸ Agnès, A., *L'impensé de la démocratie*, París, Fayard, 2003, pp. 163-164. Un “presentismo” que se experimenta de en términos de aceleración, véase la referencia a Tocqueville en Eriksen, T., *Tyranny of the moment: fast and slow time in the information age*, Londres, Pluto Press, 2001, p. 57.

Koselleck sostiene que quien liberó el comienzo de la modernidad fue, sobre todo, la filosofía de la historia, que surgió como una arriesgada combinación entre política y profecía. Las profecías o visiones del futuro habían estado fuertemente controladas por la Iglesia romana y necesitaban de una autorización eclesial para ser publicadas, debido a que su contenido podía constituir una amenaza para la unidad del Imperio. Con la firma de la paz de Augsburgo, en 1555, se romperá esta identidad entre la paz y la unidad religiosa, y el mantenimiento de la estabilidad será una tarea política, propia del Estado moderno. ¿Qué cambio de situación del futuro acuñó este proceso? Kant se oponía, como expresó en una ocasión, a la tesis de que “todo siguiera siendo como ha sido hasta ahora”. Para él, una predicción que espera fundamentalmente lo mismo no es un pronóstico. Afirmó que “por la experiencia no se puede solucionar inmediatamente la tarea del progreso”, pero añadió que en el futuro se podrían acumular nuevas experiencias, como la de la Revolución Francesa, de manera que “la educación mediante frecuentes experiencias” aseguraría un continuo “progreso hacia lo mejor”¹⁵⁹. Esta frase sólo llegó a ser concebible después de que la historia se considerase como única.

Del *profectus* al *progressus*, el pronóstico implica un diagnóstico que inserta el pasado en el futuro; es futuro pasado, movilidad estática, periodicidad. La idea de progreso libera a la modernidad del peso de su propio pasado y anticipa el futuro al imprimir un ritmo vertiginoso. La historia no es futurología, no es un oráculo infalible, sin embargo, “debe ser una ciencia prospectiva,

¹⁵⁹ Citado en Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 32.

un arte predictivo capaz de erradicar la adicción a la futurolatría. Es prospectiva por ser retrospectiva, pero el espacio de experiencia no puede erigirse por principio en un venero edificante para el horizonte de expectativa¹⁶⁰”. En palabras de Blumenberg, con la modernidad se produjo la “apertura de las tijeras temporales”: el futuro se distancia del pasado, y no sólo será distinto de él sino, además, será un tiempo mejor. La historia que concibe la Ilustración, temporalizada y procesualizada hacia una unidad continua, ya no podía enseñarse mediante ejemplos antiguos. Para Koselleck, esta circunstancia no se puede comprender en modo alguno sólo como ideología moderna: la asimetría entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa se puede derivar antropológicamente. “Que esta asimetría se restringiese al progreso irretornable y se explicase unilateralmente fue un primer intento de concebir la modernidad como un tiempo nuevo¹⁶¹”. Siempre se trató de vencer aquellas expectativas que no se podían derivar de las precedentes, pero el desafío aumentó durante la primera modernidad con los acontecimientos que condujeron a la Revolución francesa.

2.2.2. *Aceleración y acortamiento del tiempo*

En los textos apocalípticos ya se encontraban mensajes referidos al acortamiento del tiempo, como en el siguiente fragmento de la Sibila Tiburtina procedente del siglo IV: “Y los años se acortarán a

¹⁶⁰ Faustino Oncina, introducción a Koselleck 2003, *op. cit.*, pp. 28 y ss.

¹⁶¹ Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 349.

meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas”¹⁶². Este acortamiento del tiempo, que puede analizarse como una amenaza del Anticristo o una promesa de Cristo que salvará a los elegidos, es sin duda un presagio del fin del mundo y de ahí la relevancia de su promesa. Sin embargo, si lo comparamos con las conclusiones que en 1886 pronunció el ingeniero Werner von Siemens acerca de una posible ley de la aceleración, veremos que la promesa de acortamiento del tiempo es diferente en la modernidad:

“Esta ley, claramente reconocible, es la de la aceleración constante del actual desarrollo de nuestra civilización: ciclos evolutivos que en tiempos pasados fueron recorridos a lo largo de siglos, y que al comienzo de nuestra época necesitaron todavía hoy decenios, se completan hoy en años, y a menudo nacen ya plenamente maduros. Esto es, por un lado, la consecuencia natural de una forma de manifestación de nuestro mismo progreso cultural [...], por otro, el efecto de una autoestilización del progreso científico-técnico¹⁶³”.

A nivel formal, ambas afirmaciones se muestran similares (se produce o se producirá una abreviación de los intervalos temporales), no obstante, lo que en el primer texto se presenta como la antesala del fin de los tiempos, en el segundo texto se muestra

¹⁶² Koselleck 2003, *op. cit.*, p. 37. Otro análisis sobre la categoría de acortamiento del tiempo entre la apocalíptica y el progreso puede encontrarse en Koselleck, R., “¿Existe una aceleración en la historia?”, en Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 319-345.

¹⁶³ Koselleck 2003, *op. cit.*, p. 39.

como consecuencia del progreso científico-técnico. A pesar de la analogía, estamos frente a dos hallazgos diferentes: en el texto de la Sibila se acelera el tiempo mismo, al menos sus ritmos naturales, por voluntad divina; en el texto de Siemens se acelera la sucesión de innovaciones y mejoras dentro de plazos temporales iguales gracias al progreso cultural. Koselleck se pregunta si la analogía entre las palabras de la Sibila y el ingeniero Siemens revela la herencia cristiana de la moderna aceleración: “¿no se trata acaso de una secularización de las expectativas apocalípticas cristianas del tiempo final, que han conducido a la tesis de la aceleración? ¿No es una herencia cristiana, que ha sido aquí traspuesta a la modernidad?”¹⁶⁴ Para responder a estas preguntas, es preciso analizar en primer lugar el significado etimológico del concepto de secularización, para distinguir posteriormente la transformación del acortamiento del tiempo apocalíptico y el concepto moderno de aceleración como categoría post-cristiana.

El término “secularización” tiene dos significados originarios, vinculados al derecho canónico y al derecho político. Surge a finales del siglo XVI en Francia para referirse al paso de un clero regular al estado secular, y su significado es ampliado con la Paz de Westfalia en 1648 para designar el paso de bienes eclesiásticos a manos seculares. En ambos casos, el concepto se fundamenta en la oposición espiritual/secular¹⁶⁵ de trasfondo agustiniano. La

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 40. Seguiremos el análisis de la “secularización” que realiza Koselleck para intentar responder a estas cuestiones (pp. 40-71). Sobre la “comprensión del tiempo” en la modernidad, remitimos igualmente a los análisis de Harvey 2008, *op. cit.*, y Castells, M., *La Era de la Información. Vol. I: La Sociedad Red*, México DF, Siglo XXI, 2002.

¹⁶⁵ Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 44: *geistlich/weltlich*.

Revolución Francesa ampliará su significado en un sentido totalmente nuevo: “secularización” se convertirá en una categoría hermenéutica que, al igual que los términos “emancipación” o “progreso”, buscará explicar la historia universal de la modernidad. Autores como Kant, Hegel o Dilthey comparten la idea de que la tarea propia de la época moderna radica en que las expectativas cristianas de salvación ya no se sitúan en el más allá, sino en la realización de los valores ético-morales en este mundo. De la escatología al progreso, se renuncia a la radical escisión entre el más allá (trascendencia) y el más acá (inmanencia), lo espiritual y lo secular, y la distinción entre pasado y futuro pasará a ocupar el lugar central de las discusiones en filosofía de la historia. Koselleck denomina a este proceso, que aparece unido a la experiencia de la aceleración, “mundanización” o “temporalización” del tiempo.

Volviendo a la analogía, es interesante observar que las visiones del fin del mundo podían ser continuamente repetidas, sin que ello afectase a su probabilidad futura, ya que dependían de la voluntad divina. Este tipo de predicciones fueron pronto consideradas como herejías, pero proliferaron en la Edad Media al margen del control de la Iglesia católica. Para Lutero, el acortamiento del tiempo anunciado en los pasajes del Nuevo Testamento era un signo visible de la voluntad de Dios de hacer irrumpir el juicio final¹⁶⁶. Sin embargo, a partir del siglo XVI, se argumenta como vía para alcanzar la salvación futura, impulsado por los descubrimientos científicos. En este sentido afirmará Bacon que “han de esperarse muchas más y mejores cosas, y a intervalos más cortos, de la razón

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 25.

de los hombres y de su industria, dirección y atenta aplicación¹⁶⁷”. Ya no es Dios, sino el hombre, el que provoca el progreso, y de ahí que la esperanza se transforme en una máxima de acción racional. La aceleración del tiempo es, para Robespierre y los autores revolucionarios franceses, una tarea de los hombres para alcanzar las metas de la Ilustración, la libertad y la felicidad: “Ha llegado el tiempo de llamar a cada uno a su verdadero destino. El progreso de la razón humana ha preparado esta gran revolución y es precisamente a vosotros a quienes se os impone el deber específico de activarla¹⁶⁸”; se trata de una idea de aceleración que no es tanto un concepto empírico controlado sino más bien un concepto de expectativa utópica:

“El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se tronca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad. Por secularizada, en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma debe tener en general una meta. En este sentido delimitado cabe hablar de una mundanización de las

¹⁶⁷ Bacon, F., *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 1961, p. 148.

¹⁶⁸ Discurso de Robespierre en la fiesta de la Constitución el 10 de mayo de 1793; citado por Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 25; ver también p. 64: referencia a Chateaubriand, sobre la aceleración y la Revolución francesa.

prerrogativas cristianas. Pero la ya panorámica sobre los inicios de la modernidad nos ha enseñado que el núcleo duro de la experiencia moderna de la aceleración, esto es, la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, ya no es deducible a su vez de premisas teológicas. [...] A partir del siglo XVIII la tesis de la experiencia de la aceleración se ha, por decirlo así, autonomizado. Ella podía sostenerse independientemente de las derivaciones cristianas¹⁶⁹”.

Aunque la herencia cristiana continúa estando presente, el tipo de secularización que nos encontramos en las esperanzas progresistas de la Ilustración se distancia del cristianismo. La aceleración puede ser verificada empíricamente, sin recurrir a un plano temporal trascendente, y a partir de la Revolución industrial se producirá un notable incremento de velocidad en el transporte, las comunicaciones y el ritmo de vida. Si nos preguntamos, con Luhmann¹⁷⁰, acerca de la posibilidad de predecir el futuro al modo de las profecías, la respuesta será negativa ya que el futuro se encuentra abierto a nuevas (y aceleradas) posibilidades, por lo que su carácter es desconocido. La aceleración, antigua categoría escatológica, se convierte en una obligación de planificación temporal. La revolución adquiere desde entonces una dirección sin retorno (un futuro anhelado, pero sustraído a las experiencias del momento presente), y queda siempre afectada por su contraria, la

¹⁶⁹ Koselleck 2003, *op. cit.*, pp. 62-63.

¹⁷⁰ Luhmann, N., “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna” en Ramos, R. (ed.) *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992, pp.161-182.

reacción. Este cambio entre revolución y reacción ha de entenderse como “un futuro sin futuro”, pues “el tiempo que se acelera de esa forma priva al presente de la posibilidad de ser experimentado como presente y se escapa hacia un futuro en el que el presente, convertido en inexperimentable, ha de ser alcanzado mediante la filosofía de la historia¹⁷¹”.

Otro rasgo de la secularización moderna es la simultaneidad de lo no-simultáneo. Las épocas anteriores conocieron cambios de dirección sólo a lo largo de siglos, “pero nuestro tiempo ha reunido en las tres generaciones que viven ahora simultáneamente lo que es completamente incompatible. Los enormes contrastes de los años 1750, 1789 y 1815 carecen por completo de transiciones¹⁷²”. Desde un único curso del tiempo se produce una dinámica de diversos estratos temporales para el mismo tiempo. El choque entre lo antiguo y lo nuevo que el progreso conceptualizó se había convertido desde la Revolución Francesa en un acontecimiento de la vida cotidiana. A pesar de que las generaciones compartían un espacio de experiencia común, se quebraban sus perspectivas político-sociales. La vida se percibía como un tiempo en tránsito, circunstancia que se vio acentuada, desde finales del siglo XVIII, por el progreso científico y técnico. Finalmente, la aceleración será un indicador infalible de la precaria estabilidad entre experiencia y expectativa, cuya diferencia se mantenía en una progresiva transformación.

¹⁷¹ Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 37. Referencias a Lessing, Voltaire y Diderot.

¹⁷² *Ibidem*, cita de Perthes recogida por Koselleck.

La solución al peligro de desarraigo espiritual que propuso la Ilustración como resultado de la erosión del dosel sagrado de la cristiandad (proceso que el propio movimiento ilustrado contribuyó a acelerar), fue ofrecer una visión del tiempo histórico *secularizado* en cuanto lugar en el que la naturaleza humana podía perfeccionarse a sí misma de forma autosuficiente con el fin de crear un *nomos* colectivo y un *logos*¹⁷³. Este proceso de temporalización añadió una nueva dimensión a la reflexividad humana al convertir la humanidad en un proyecto que debía llevarse a cabo en el futuro, canalizando así las energías culturales, sociales y políticas destinadas a cumplir la “utopía temporalizada” de Koselleck. Las distintas variantes de esta nueva cosmología, que se identificaba cada vez más con el “progreso”, sustentaban y legitimaban el liberalismo, el individualismo, el capitalismo, el racionalismo, la ciencia y la tecnología industrial, y formaban además un nuevo dosel cosmológico que en parte coexistía y en parte se solapaba con los valores absolutistas y los de la religión tradicional, un dosel que por primera vez era profano en lugar de sagrado¹⁷⁴.

Como hemos visto, siguiendo a Koselleck, la aceleración histórica puede registrarse en dos casos posibles. Primero, puede deducirse, en cuanto abreviación del tiempo, de las expectativas de

¹⁷³ Para ampliar esta idea, ver Griffin 2010, *op. cit.*, p. 133.

¹⁷⁴ En Bauman 2010, *op. cit.*, se analiza el poder nacionalista para organizar la trascendencia simbólica de la muerte alentando a las masas a participar en el proyecto de la “inmortalidad de la nación”, una ilusión que las élites pueden manipular fácilmente para llevar a cabo sus fines políticos. En este sentido, se puede decir que la “patria” mítica que se encuentra en el núcleo de la visión nacionalista del mundo se convierte en el “hogar” primordial al que apela Berger, P., *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1999.

meta (expresión de esperanzas o deseos). Segundo, puede deducirse de la comparación con contextos de sucesos pasados (contrastable empíricamente). Finalmente, existe una combinación de ambas posibilidades que tal vez sea la forma que con mayor frecuencia se presenta en la actualidad¹⁷⁵. Consiste en que el estado tecnológico-industrial que los países desarrollados han logrado en el pasado deberá alcanzarse en el futuro por los países menos desarrollados. De ello se deduce forzosamente que la demanda acumulada a alcanzar sólo podrá satisfacerse de modo acelerado. También en este caso se trata de una determinación de la simultaneidad de lo que no es simultáneo, determinación que encierra un gran potencial de conflicto. En ello reside, además, un entrelazamiento de experiencia y expectativa, cuya diferencia reclama ser superada aceleradamente. La experiencia de unos es la expectativa de los otros. En nuestros tiempos, no sólo forma parte de la empresa cotidiana de planificación política, sino que la política y economía en el contexto global ya no son concebibles sin ella.

2.2.3. Debates en torno a la tesis de la secularización

¿La modernidad es la secularización de la escatología cristiana, o su negación? Encontramos dos posturas que ligan o desligan secularización y modernidad¹⁷⁶: la primera de ellas es la que

¹⁷⁵ Koselleck 2007, *op. cit.*, pp. 342.

¹⁷⁶ Introducción de Oncina a Koselleck 2003, *op. cit.*, pp. 18 y ss. Ver también Zamora, J. A., “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, en Amengual 2008, *op. cit.*, pp. 99- 101: sobre las diferencias y semejanzas entre

mantienen Löwith y Schmitt, junto a los que en principio se sitúa Koselleck cuando afirma que “[la] trasposición de una meta extrahistórica a una intrahistórica es (a pesar de la crítica de Hans Blumenberg) un proceso incontrovertible, que Karl Löwith ha demostrado en *El sentido de la historia*¹⁷⁷”, mientras que la segunda será la propuesta de Blumenberg acerca de la originalidad de la idea de progreso. Ciertamente, Koselleck retoma la tesis de la secularización de Löwith pero sostiene que la llegada de la modernidad significó una ruptura epocal, aspecto en el que se acerca a Blumenberg, quien en *La legitimación de la Edad Moderna* debate con Löwith alegando que su teoría tiene un efecto dogmatizador y que entre la modernidad y las épocas precedentes no existe continuidad alguna al nivel de los contenidos ideales¹⁷⁸. Las articulaciones entre los diversos periodos se situarían exclusivamente en el plano de las estructuras formales de la historia:

“Teniendo en cuenta la dependencia que la idea de progreso tiene respecto de la escatología cristiana, existen diferencias que

Schmitt, Blumenberg y Koselleck a propósito de sus críticas de la aceleración del tiempo en la modernidad.

¹⁷⁷ Koselleck 2007, *op. cit.*, p. 60 (nota 30). Löwith, en *El sentido de la historia* (Madrid, Aguilar, 1973), reelabora la teoría formulada en su origen por Carl Schmitt acerca de cómo los conceptos de la modernidad política no son sino una secularización de antiguos contenidos cristianos. Es interesante al respecto la introducción de Elías Palti a Koselleck, R., *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 26-27.

¹⁷⁸ Un completo análisis de este debate se incluye en el magnífico monográfico de Sauquillo, J. (coord.), “Revolución y secularización”, *Isegoría*, 39 (2008), y en el artículo de Rivera, A., “La secularización después de Blumenberg”, *Res publica: revista de filosofía política*, 11-12 (2003), pp. 95-142.

habrían tenido que bloquear, forzosamente, cualquier transposición de la una en la otra. [...] Es posible demostrar que las esperanzas de una mayor seguridad del individuo en el mundo crecieron alrededor de este expansionismo del progreso, representando, a su vez, estas ideas un estímulo para la propia realización de la idea. ¿Pero son tales esperanzas idénticas a la escatología cristiana, ahora en su forma secularizada? Desde que aparece la idea de progreso, la escatología era más una suma de terrores y miedos¹⁷⁹”.

El “futuro” que anticipa la idea de progreso es concebido como el producto de un proceso inmanente más que como una intervención trascendente. La propuesta de Blumenberg subraya que el elemento común no fue únicamente la esperanza, sino una implicación entre la “esperanza” y el “miedo-angustia” como expectativas del progreso intramundano frente al *profectus* teológico¹⁸⁰. En palabras de Arendt, el hombre se vio “arrojado, tanto desde el mundo del más allá como del mundo de acá, hacia sí

¹⁷⁹ Blumenberg, H., “El progreso descubierto como destino”, en *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 22-23, donde añade: “Una vez que se ha entendido la idea de progreso como una transformación de la representación de una historia de salvación dirigida por la Providencia, lo ilimitado de ese progreso tendrá que hacerse pasar por una secularización de la Omnipotencia que antes regía en la historia, o bien el estadio final del progreso que se tiene en perspectiva (como una “Edad de oro”, una “Paz perpetua” o una “Igualdad” de todas las personas más allá del Estado) no podrá ser otra cosa que una escatología sin Dios. El mundo de la Edad Media habría sido finito, pero su Dios infinito; en la Edad Moderna, el mundo se incorpora ese atributo divino; la infinitud es secularizada”.

¹⁸⁰ Beriain, J. y Aguiluz, M. (coords.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 20.

mismo¹⁸¹”. Tan pronto como se sale del círculo de influencia del sistema de categorías teológicas, el mundo al que se entrega decididamente la Edad Moderna puede ser (en relación con el concepto de realidad o de la percepción *inmediata* de la que se creía capaz a la Antigüedad) un mundo verdaderamente *desmundanizado*. La idea de un progreso inevitable (tanto trascendente como intramundano) deja paso crecientemente a la de un “progreso posible” que, en la Edad Moderna, aparece como “la reocupación de las posiciones (de respuesta) que se han convertido en vacantes y cuyas preguntas correspondientes pudieran no ser eliminadas¹⁸²”.

Para Blumenberg la reducción del tiempo que la modernidad persigue responde a un interés en la recuperación del “tiempo perdido”¹⁸³. El hecho de que cada vez se invierta más tiempo en la “adquisición del tiempo” responde a un deseo de realizar potencialidades desaprovechadas. La aceleración sería consecuencia de esta situación. Al igual que Koselleck, Blumenberg plantea el problema de la urgencia por aumentar la velocidad del transcurso del tiempo, pero defiende esta idea en términos distintos. Koselleck explicaba la aceleración como un fenómeno secularizado de acortamiento del tiempo, aunque despojado del destino explícito propio del mensaje cristiano. En *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, en cambio, Blumenberg señala que tanto un tiempo propio al mundo como un tiempo relativo al sujeto son una dicotomía que

¹⁸¹ Arendt, H., *La condición humana*, H., La condición humana, Barcelona, Paidós, 1993, p. 312.

¹⁸² Blumenberg 2008, *op. cit.*, p. 65.

¹⁸³ Véase el estudio de Torres, F., “Secularización y aceleración. Bases teológicas del concepto sociológico de aceleración social”, *Revista Internacional de Sociología*, vol. 73, 2 (2015), pp. 7-8.

entra en relación con una complejidad distinta. La tesis de la aceleración pasa a ser la hipótesis de un tiempo de la vida que intenta lograr para sí el tiempo del mundo. La metáfora del progreso desarrollada por Bacon separó definitivamente el tiempo de la vida del tiempo del mundo, ya que a uno le pertenecerá el orden de la realidad y a otro el orden de la posibilidad. Este hecho se revela para el hombre de dos modos distintos: en referencia a sí mismo a través de la reflexión de su identidad (tiempo de la vida), y mediante la dependencia de dimensiones estables de la estructura temporal de la existencia (tiempo del mundo).

“Si el tiempo de la vida no podía seguir la ampliación del tiempo del mundo, había que introducirle más realidad, había que hacerla pasar más rápidamente. La aceleración del futuro era la única forma en la que parecía poder compensarse, si es que no eliminarse, la divergencia cada vez más sensible entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo¹⁸⁴”.

La modernidad no asume la irreductibilidad entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. El progreso técnico y la confianza en el dominio de la naturaleza provocan la creencia en la posibilidad de anular esta distancia, a través de la intensificación de las actividades del tiempo vivido. De lo que se trataría, por tanto, es de obtener el

¹⁸⁴ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 130. El autor afirma que “es en el intento de reconciliar el tiempo de la vida con el tiempo del mundo donde el hombre se juega su consistencia temporal y es posible que encontrar esta reconciliación entre ambos tiempos sea una de las tareas más importantes que deba realizar el hombre en vida, sin embargo ser hombre consiste en no poder reconciliarlos jamás”.

conjunto de posibilidades que el mundo entrega, que estuvieron ahí siempre y que solo ahora pueden ser actualizadas¹⁸⁵. De ahí la inquietud por hacer entrar el tiempo del mundo en el tiempo de la vida. Blumenberg le da un giro al argumento de Koselleck, aunque comparte con él la idea de una modernidad acelerada: “El futuro se convertiría en la consecuencia de acciones actuales, la realización de los puntos de vista disponibles en el presente. Solo así se trueca el progreso en un compendio de las determinaciones del futuro a través del presente y de su pasado¹⁸⁶”. La secularización de la escatología deviene en la emergencia del progreso.

La tesis de la secularización ha sido revisada recientemente¹⁸⁷, procurando superar las visiones teleológicas ilustradas que identificaban una sociedad moderna con una sociedad secular (Saint-Simon, Comte, Spencer, Condorcet) en virtud de una interpretación de la realidad como “un proceso [...] que avanza *entre* lo sagrado y lo secular¹⁸⁸”, matizando la distinción dualista entre inmanencia y trascendencia, y la idea de que existió un único movimiento de secularización¹⁸⁹. Existen varias confusiones¹⁹⁰ que debemos evitar al realizar una narrativa de lo secular y de las

¹⁸⁵ Seguimos el análisis de Torres 2015, *op. cit.*

¹⁸⁶ Blumenberg 2008, *op. cit.*, p. 42.

¹⁸⁷ Una excelente compilación de los estudios sobre el tema puede encontrarse en Sánchez de la Yncera, I. y Rodríguez, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012. Destaca la obra de Taylor, Ch., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

¹⁸⁸ Beriain, J. y Sánchez de la Yncera, I., “Tiempos de ‘postsecularidad’: desafíos de pluralismo para la teoría”, en Sánchez de la Yncera y Rodríguez 2012, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸⁹ Joas, H., “Oleadas de secularización”, en Sánchez de la Yncera y Rodríguez 2012, *op. cit.*, pp. 187-202.

¹⁹⁰ Beriain y Sánchez de la Yncera 2012, *op. cit.*, pp. 41 y ss.

secularizaciones. En primer lugar, el fenómeno religioso es constitutivo de la sociedad, por lo tanto no podemos pensar que en la modernidad se produce una erradicación de toda forma de vivencia religiosa. Tendríamos que decir, más bien, que la creencia se transforma en un mundo cuyo horizonte temporal está permanentemente abierto a la contingencia y donde coexisten discursos contradictorios o conflictivos como pueden ser el religioso y el científico. Por otra parte, “modernización” no puede identificarse con “nihilismo” en el sentido de ausencia de todo fundamento. Si la modernidad significa la muerte del origen único, el abandono de la metafísica en sentido tradicional, ello no implica que no se fundamente una post-metafísica donde el origen sea diferido (Derrida):

“El impulso secularizador que lleva del monoteísmo religioso de origen judeocristiano al politeísmo cultural poscristiano no representa, sin más, un regreso al politeísmo griego, sino que es más bien una metamorfosis operada en la sociedad moderna y en sus propias estructuras de conciencia, donde ya no existe una instancia central, sea política, económica, religiosa o cultural, o un tipo de racionalidad por encima de otros que pueda proporcionar la integración que precisan las sociedades modernas¹⁹¹”.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 43.

Taylor¹⁹² distingue tres sentidos en los que se afirma la ruptura del mundo secular con la tradición religiosa. Uno de ellos es la separación que se produce entre el Estado occidental moderno y la Iglesia, de donde resulta la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos (1791): lo que en ella se recoge no es la separación de política y religión, sino el veto del establecimiento de una religión oficial que organice y regule la sociedad al estilo medieval. En segundo lugar, se produce un declive de la creencia y la práctica religiosa pero ambas persisten. Si las sociedades europeas son predominantemente seculares, no ocurre lo mismo en Estados Unidos, donde un 80% de la población se declara creyente y practicante¹⁹³. En tercer lugar, y en relación con los anteriores, Taylor destaca el sentido de las condiciones en las que se da la creencia: hemos pasado de vivir en un mundo donde la creencia en Dios era incuestionada a otro donde la fe es una opción entre otras, una posibilidad que no siempre es la más sencilla a escoger. Podríamos decir que vivimos en una sociedad postsecular donde la convivencia de múltiples creencias es posible gracias a los movimientos de secularización pero sin perder de vista que “lo secular” y “lo religioso” no son categorías excluyentes¹⁹⁴.

Existe una visión distinta sobre el vínculo entre modernización y secularización en el trabajo de Hans Joas¹⁹⁵. Para el sociólogo

¹⁹² Taylor 2007, *op. cit.*, 2007, pp. 1-22.

¹⁹³ Joas, H., “The Religious Situation in the United States”, en *What the World Believes*, Gütersloh, Fundación Bertelsmann, 2009, p. 322.

¹⁹⁴ Beriaín y Sánchez de la Yncera 2012, *op. cit.*, p. 86.

¹⁹⁵ Para profundizar en esta cuestión, remitimos al estudio de Sánchez Capdequí, C., “La experiencia de los valores y el hecho religioso. Elementos de la teoría del

alemán no hay una implicación directa entre el mundo moderno y la secularización, lo que llevaría a reconsiderar los argumentos precedentes. La secularización no es un estado de cosas dado, sino un conjunto de “oleadas de secularización” cada una con un especificidades propias:

“Un relato posible sería el de que, con pensadores como Voltaire, en el siglo XVIII comenzó un movimiento de secularización que va siendo tan poderoso con el paso del tiempo que su triunfo histórico se hace más o menos inevitable a pesar de los reveses y de la resistencia de las fuerzas reaccionarias. El otro relato sería el de que la secularización en Europa nunca ha sido un proceso lineal, continuo, unitario, sino más bien una historia altamente conflictiva, heterogénea y contingente. [...] Mi tesis principal es que la secularización, allí donde ha tenido lugar, se ha producido en *oleadas*¹⁹⁶”.

No se trataría de un estado secular de la sociedad, al modo de una propiedad del mundo moderno, sino de una heterogeneidad de secularizaciones que compartirían entre sí una posibilidad que se fortifica en el mundo moderno a través de la opción secular¹⁹⁷. Los teóricos de la modernización han asumido que la secularización es una característica necesaria de la modernización, sin embargo, eso

surgimiento de los valores en Hans Joas”, en Sánchez de la Yncera y Rodríguez 2012, *op. cit.*, pp. 159-183.

¹⁹⁶ Joas 2012, *op. cit.*, p. 188.

¹⁹⁷ Joas, H., *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*, Stanford University Press, 2014.

no es empíricamente cierto, desde Estados Unidos hasta Corea del Sur existen sociedades modernas que no están altamente secularizadas. “Es más fructífero analizar la dinámica de secularización, por ejemplo, o analizar la dinámica de democratización, sin una noción unitaria de Modernidad que vincule estas cosas en una especie de totalidad integrada”¹⁹⁸.

Joas está en lo cierto al identificar la diversidad de secularizaciones, con grados y niveles distintos según la región, el espacio social, la tradición, etc.; sin embargo, no analiza con la misma profundidad el hecho de que dicha secularización es, permanentemente, un horizonte de comparación no tanto para sociedades contemporáneas entre sí, sino entre estas y aquellas que preceden el mundo en el cual el centro de explicación no lo otorga una visión religiosa, por más que subsistan lugares donde aquello no ocurre¹⁹⁹. Así, la tesis de la secularización a través de una noción de aceleración se podría pensar en conformidad con el argumento de Joas en la medida en que no se pone en entredicho el carácter secular o no de la modernidad, sino el seguimiento de un concepto que se vincula con una visión en principio religiosa y luego laica, sin negar la existencia de dinámicas de modernidad no seculares en convivencia. “Secularización” puede significar la negación del origen cristiano, pero también puede significar, como apunta Koselleck, que los contenidos de la fe cristiana “continúan siendo un presupuesto implícito para poder pensar la mundanización”²⁰⁰.

¹⁹⁸ Beytía, P., “Creatividad situada, contingencia y modernidad. Entrevista a Hans Joas”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, 19 (2012), p. 381

¹⁹⁹ Véase Torres 2015, *op. cit.*

²⁰⁰ Koselleck 2003, *op. cit.*, pp. 48-49.

Resulta conveniente leer la tesis de la secularización a través del enfoque de los regímenes de historicidad²⁰¹; de este modo, podríamos interpretarla no tanto como una ruptura radical sino como una lenta transición hacia el régimen moderno de expectativa.

²⁰¹ Véase la interpretación de Escudier, A., “Temporalización y modernidad política”, en *Conceptos políticos, tiempo e historia*, 2013, pp. 332-333.

2.3. La estandarización del tiempo

2.3.1. La medida del tiempo como problema sociológico

Retomando la idea de que el concepto de presente no es personal, sino que lo compartimos con nuestra sociedad, resulta interesante reflexionar acerca de las métricas temporales como manifestaciones visibles del tiempo en tanto que construcción social²⁰². Una forma de comprender el desvelo cuantificador de la modernidad, con sus sofisticados métodos de medición y cálculo temporal, es compararlo con las formas de medir y decir el tiempo en sociedades diferentes a la nuestra. Robert Levine ofrece numerosos ejemplos al respecto en su obra *A Geography of Time*, donde recoge expresiones populares (como “darle tiempo al tiempo”) y anécdotas sobre su experiencia como profesor en Brasil y Japón que ilustran la variedad de ritmos temporales presentes en distintas culturas. En casi toda la región de África central la vida de sus habitantes, en su mayoría granjeros, se rige por las estaciones. Uno de los ejemplos más citados es cómo en las zonas rurales de Burundi la referencia del tiempo no es la hora sino el *lugar* donde están las vacas:

²⁰² Vera, H., “Cuándo, dónde y cuánto. El tiempo, el espacio y las medidas como problemas sociológicos”, *Sociológica*, 58 (2005), pp. 105-129. Véase también Beriain, J., “Las formas complejas del tiempo en la modernidad”, *Acta Sociológica*, 49 (2009), pp. 71-100, y Adam, B., “Reflexive Modernization Temporalized”, *Theory, Culture & Society*, 20, 2 (2003), pp. 59-78.

“En Burundi, los ciclos naturales también regulan los horarios de las citas. «Las citas no se hacen necesariamente para una hora precisa del día. Las personas que se criaron en las zonas rurales y que no han tenido mucha educación formal podrían hacer una cita para una hora temprana, diciendo, ‘bueno, te veré mañana por la mañana, cuando las vacas salgan a pastar’». Si quieren reunirse a mitad del día, «acuerdan la cita para el momento en que ‘las vacas van a beber al arroyo’, que es el lugar donde las arrear al mediodía». [...] «Luego, por la tarde, digamos alrededor de las tres, llega el momento en que las terneras vuelvan a pastar al campo. De modo que si queremos tener una cita cerca del atardecer, podríamos decir ‘te veré cuando salgan las terneras’». [...] «Nos referimos a una noche muy oscura como ‘la noche ¿quién eres?’ —explica Niyonzima—. Esto significa que estaba tan oscuro que no podías reconocer a nadie antes de oírle la voz». [...] La noche avanzada podría llamarse ‘casi la luz de la mañana’, o cuando ‘canta el gallo’²⁰³”.

El reloj natural de Burundi contrasta con el tiempo del reloj que prevalece en nuestra cultura, que nos indica cuándo debe comenzar un encuentro y cuándo debe terminar. Incluso los acontecimientos biológicos están programados por el reloj. Es normal decir que es

²⁰³ Levine, R., *A Geography of Time*, New York, Basic Books, 1997, pp. 87-89. El autor recoge las palabras de uno de sus alumnos, Salvatore Niyonzima, originario de Burundi. Resultan también interesantes los datos recogidos por Sorokin, P. A. y Merton, R. K., “El tiempo social: un análisis metodológico y funcional”, en Ramos (comp.), *Tiempo y Sociedad*, Madrid, CIS, 1992, p. 77: por ejemplo, en Madagascar, “la cocción del arroz” vendría a equivaler a media hora, mientras que “freír una langosta” sería un instante.

“demasiado temprano para irse a dormir”, o que “todavía no es la hora de la cena”. A pesar de que la tecnología nos ha permitido cierta independencia respecto de la naturaleza (luces nocturnas, refrigeración, calefacción, etc.), no nos hemos liberado a nosotros mismos de las constricciones temporales. Podríamos decir, con Zerubavel, que hemos reemplazado el control natural por el control social²⁰⁴.

Las sociedades parecen estar orientadas principalmente hacia el pasado o el futuro. Un gran número de investigaciones concluyen que las sociedades industrializadas tienden a estar orientadas hacia el futuro, mientras que las no industrializadas están orientadas hacia el pasado. Igualmente, parece que las personas de clase baja tienen unas expectativas de futuro más limitadas que las de clase media-alta y tienden a vivir en el presente. Sin embargo, estas conclusiones pueden ser cuestionadas: existen suficientes pruebas empíricas que demuestran que los individuos de la clase trabajadora o los miembros de minorías culturales no carecen de la capacidad de trascender el presente inmediato, con sus necesidades y frustraciones, y tampoco puede sostenerse que las sociedades agrícolas tradicionales no sientan preocupación por su futuro, si bien es probable que esta preocupación tome una forma que difiere de la forma habitual en una sociedad industrial²⁰⁵.

²⁰⁴ Zerubavel, E., *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, University of California Press, 1981, p. 44. El autor ofrece numerosos ejemplos acerca de las diferentes convenciones sociales sobre la duración de los acontecimientos.

²⁰⁵ Nowotny, H., “Estructuración y medición del tiempo: sobre la interrelación entre los instrumentos de medición del tiempo y el tiempo social”, en Ramos 1992, *op. cit.* pp. 135-138: consultar referencias de los estudios empíricos de

Para Nowotny, la línea que divide las sociedades modernas e industrializadas de las sociedades tradicionales y sin industrializar es el valor que se atribuye al tiempo como tal. En las sociedades tradicionales, donde predomina una concepción del tiempo social sagrado, no se plantea la cuestión de si los individuos confieren o no valor al tiempo (ni la escasez del mismo), más bien, la relación del individuo con el tiempo social es la de respetar el orden adecuado. El valor otorgado al tiempo parece estar relacionado también con las condiciones subjetivas de cada individuo. El estudio de Lazarsfeld²⁰⁶ sobre los efectos del desempleo demostró cómo, de la noche a la mañana, el tiempo pierde su valor para los desempleados, mientras que en casos de largos tratamientos hospitalarios el tiempo se convertía en una valiosa pertenencia.

El valor secular atribuido al tiempo fue primordialmente un valor económico: el tiempo se convierte en dinero. Los informes de los historiadores de los primeros días de la Revolución industrial revelan toda una serie de nuevas actitudes ante el tiempo, que se convirtió en símbolo de la producción del bienestar económico y se trataba como un objeto valioso en sí mismo. Tal y como apuntaba Benjamin Franklin en su famosa sentencia, '*time is money*', los individuos podían adquirir tiempo igual que cualquier otro objeto, ahorrarlo o consumirlo imprudentemente, o invertirlo bien para no perderlo. El tiempo "se convirtió en el medio en el que las actividades humanas, especialmente las económicas, podían

Moenks (1967), Luescher (1970) y Rezsohazy (1957). En Levine 1997, *op. cit.*, pp. 9 y ss., se relaciona la velocidad del ritmo de vida con factores como el desarrollo industrial de una sociedad, el tamaño de la población, o el clima.

²⁰⁶ Citado por Nowotny, *ibidem*, p. 141.

aumentarse hasta unos niveles de crecimiento jamás imaginados”²⁰⁷, y en esta época los cronómetros se convirtieron en reguladores y controladores de la acción. Con el “efecto multiplicador” de la máquina, el tiempo comenzó a considerarse un factor de productividad destinado a convertirse en escaso, como ha ocurrido en las sociedades actuales, donde el tiempo se considera más escaso que nunca.

Koselleck distingue tres fases de creciente abstracción²⁰⁸ en la desnaturalización de la experiencia del tiempo mediante los factores de aceleración técnicos, del reloj solar al reloj mecánico de engranajes y finalmente al reloj de péndulo que inicia en siglo XIV una remodelación de la vida cotidiana con unidades de tiempo cuantificadas que ayudaron a asegurar y fomentar una organización trascendente de la sociedad en un proceso que culminó en el siglo XVIII. El “Rey Sol”, Luis XIV, fue celebrado como cronocrator, *maître du temps*, ya que, como se decía, por su sabiduría dominaba el presente, por su recuerdo el pasado y por su previsión el futuro; símbolo de este hecho eran los relojes que se le dedicaron y que mandó colocar. La historia entera de la medición del tiempo puede describirse, también con respecto a su función social, como una historia de creciente abstracción. La aceleración en las comunicaciones interhumanas, una vez desatada, pudo avanzar sólo cuando los inventos técnicos enfocados en ella permitían superar los límites naturales (como la velocidad limitada de los caballos, por ejemplo). Los avances técnicos parecen acercar al presente el

²⁰⁷ Valencia, G., *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 112.

²⁰⁸ Koselleck 2007, *op. cit.*, pp. 322-325.

tiempo futuro, acortando la distancia que nos separa de su realización. De esta forma, bajo una concepción utilitarista del tiempo, se procede a una creciente abstracción de su significado hasta la completa estandarización y vaciamiento del concepto. Se trata de “ganar tiempo”, de medirlo y calcularlo con precisión para acercar el futuro a una mayor velocidad, y cada instante vale exactamente lo mismo que cualquier otro. El tiempo se concibe como un preciado recurso, lo que nos obliga a optimizar su uso mediante la planificación y ordenación de las agendas²⁰⁹.

2.3.2. *El reloj y el calendario*

Los “otros tiempos” (míticos, cíclicos, circulares) que caracterizan las cosmovisiones de culturas antiguas o primitivas parecen contraponerse al tiempo lineal de la modernidad capitalista²¹⁰. Sin embargo, como observa Zerubavel²¹¹, esta oposición se ve cuestionada al considerar la naturaleza cíclica del tiempo semanal mediante el cual organizamos nuestras vidas, cuya función social recuerda a los mitos del eterno retorno. El tiempo occidental es también mítico, está fundado en los relatos del progreso y el calendario gregoriano, y “uno de sus principales mitos

²⁰⁹ Zerubavel 1981, *op. cit.*

²¹⁰ Valencia 2007, *op. cit.*, p. 109.

²¹¹ Zerubavel, E., *The Seven Day Circle. The History and Meaning of the Week*, Londres, The University of Chicago Press, 1985.

es precisamente la invención de otro tiempo mítico ligado al edén primitivo”²¹².

La principal institución que el hombre ha creado en orden a establecer y mantener la regularidad temporal ha sido el calendario. En palabras de Durkheim, “un calendario expresa el ritmo de las actividades colectivas, mientras que al mismo tiempo su función es asegurar su regularidad”²¹³. Detrás de una afirmación tan aparentemente sencilla como la fecha a que estamos hoy subyace una compleja trama de relaciones sociales que esconde numerosos conflictos, ya que el control de los medios de orientación humana es una fuente de poder²¹⁴. Todos los calendarios cumplen una función de unificación social dentro de los grupos que lo utilizan, al mismo tiempo que sirven para establecer diferencias entre unos grupos y otros²¹⁵. De hecho, no es casual que en muchas de las grandes transformaciones sociales, y en particular de las grandes rupturas históricas, los cambios en el calendario hayan desempeñado un papel relevante. Las tres religiones monoteístas más importantes, el Cristianismo, el Judaísmo y el Islam, se rigen por distintos

²¹² Bartra, R., *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987, p. 69 (citado en Valencia 2007, *op. cit.*, pp. 109-110).

²¹³ Referencia en Zerubavel 1985, *op. cit.*, p. 31. Sobre la racionalización del tiempo en la modernidad, véase Beriain, J., “El triunfo del tiempo (representaciones culturales de temporalidades sociales)”, *Política y sociedad*, 25 (1997), pp. 101-118.

²¹⁴ Elías, N., “El retraimiento de los sociólogos en el presente”, en *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta, 1994, pp. 195-221.

²¹⁵ Zerubavel 1985, *op. cit.*, p. 70 y ss.: calendarios e identidad de grupo. El autor explica de qué manera los calendarios pueden promover sentimientos separatistas, y analiza la expresión “calendario cristiano”. Ver también Le Goff, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991: muchas culturas diversas pueden compartir un solo calendario, pero difícilmente hablaríamos de una “cultura común” entre grupos que se orientan en el tiempo con sistemas diferentes.

calendarios, cada uno con sus días sagrados (el domingo, el sábado y el viernes), hecho que refleja distintas formas organizar la vida social.

Dentro de las diferencias más notables que existen entre los calendarios de estas tres religiones están sus estructuras y el punto de referencia a partir del cual comienzan a contar los años²¹⁶. La estructura del calendario judío tiene doce meses de 29 o 30 días, por lo que su año no suma 365 días y necesita intercalar ocasionalmente un mes más (el decimotercero) de 30 días para ajustarse al ciclo solar. Por su parte, el calendario musulmán sigue el mismo ciclo lunar de 12 meses de 29 y 30 días, pero sin agregar nunca un mes extra, por lo que su duración es siempre de 354 días. En lo relativo al momento de su inicio, los judíos cuentan desde la fecha de la creación del mundo según el relato bíblico (el 14 de septiembre de 2015 comenzará su año 5776), los cristianos tienen como punto de partida el nacimiento de Jesús de Nazaret (así, éste es al año 2015 después de dicho acontecimiento) y, finalmente, los musulmanes cuentan los años a partir del momento en que Mahoma emigró de La Meca hacia Medina (en el año 662 del calendario gregoriano, por lo que el 14 de octubre de 2015 comenzará su año 1437).

La relevancia simbólica del calendario se pone de manifiesto en el intento de los revolucionarios franceses de implantar un calendario civil que variaba en muchos aspectos del calendario gregoriano²¹⁷. El año estaba organizado en doce meses de 30 días,

²¹⁶ Vera 2005, *op. cit.*, p. 113 (nota 7).

²¹⁷ Zerubavel 1985, *op. cit.*, pp. 82-95: los calendarios como símbolos. Del mismo autor, "The French Republican Calendar: a case study in the Sociology of

cada uno con nombres de tipo naturalista, más cinco días sueltos para sumar 365, y comenzaba el 22 de septiembre (primero de *vendimario*) al considerarse que los nuevos tiempos habían comenzado con la proclamación de la República Francesa. Se rechazaron los antiguos nombres relacionados con tiranos como Julio César o Augusto; así, había un mes *pluvioso*, para indicar las lluvias, o un mes *germinal*, que marcaba el inicio de la primavera²¹⁸. Otro cambio relevante fue la sustitución de la semana de siete días por la *décade*, de diez días, con lo cual cada mes tenía tres semanas exactas, haciendo más simple la relación entre semanas, meses y años. Además, a este dato se unía el hecho de que el día de descanso era el último de la *décade*, por lo que resultaba más complicado poder asistir a la iglesia, ya que los días de descanso no eran los domingos. Finalmente, los días se dividieron en diez horas y las horas en cien minutos de cien segundos cada una. Se trataba de un modelo extremadamente racional, que pretendía ser compatible con el sistema métrico decimal moderno²¹⁹ frente a la base sexagesimal antigua.

Time”, *American Sociological Review*, 42, 6 (1997), pp. 868-877, y “Easter and Passover: On Calendars and Group Identity”, *American Sociological Review*, 47, 2 (1982), pp. 284-289. Análisis del calendario republicano creado durante la revolución francesa: racionalismo, naturalismo, nacionalismo.

²¹⁸ Una descripción detallada sobre cómo se elaboró este calendario se encuentra en Andrews, G., “Making the Revolutionary Calendar” en *American Historical Review*, 36, 3 (1931).

²¹⁹ También instaurado por los revolucionarios franceses, y que ha perdurado hasta nuestros días: pensemos en el metro, el litro, la temperatura (grados centígrados), la moneda (por ejemplo, cien céntimos de euro), etc.

“La conciencia de estar haciendo salta el *continuum* de la historia es algo peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución [francesa] introdujo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario cumple el oficio de *acelerador histórico del tiempo*. Y en el fondo es el mismo día que, en la figura de días festivos, días conmemorativos, vuelve siempre. Los calendarios no cuentan, pues, el tiempo como los relojes. Son monumentos de una conciencia de la historia²²⁰”.

Otro esfuerzo por transformar el calendario cristiano será el de la Revolución Rusa, en el siglo XX. Con la caída del régimen zarista, Lenin abandonó el calendario juliano para adoptar el gregoriano por motivos socio-económicos, sin embargo, esta “armonía cronológica” fue quebrada por Stalin en 1929 cuando promovió el denominado “calendario eterno”²²¹. Este modelo estaba organizado en doce meses de 30 días, más cinco días festivos (un día de Lenin, dos del trabajo y dos de la industria), cada uno con seis semanas de cinco días. Cada día de la semana tenía un color asignado, y los obreros también fueron divididos en grupos por colores, de forma que no había un día fijo de descanso general sino que tenían libre el día del color que les correspondía. Con esto se lograba un doble objetivo²²²: a nivel práctico, todos los días de la semana se encontraba trabajando un 80% de la fuerza laboral,

²²⁰ Benjamin, W., “Tesis de filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos*, vol. I, Madrid, Taurus, 1992, p. 188 (cursivas añadidas).

²²¹ Vera 2005, *op. cit.*, pp. 117 y ss.

²²² Zerubavel 1985, *op. cit.*, p. 38.

mientras que, a nivel simbólico, se eliminaba el domingo con sus connotaciones cristianas.

No obstante, ninguno de estos dos intentos tuvo éxito. El calendario revolucionario francés no llegó a imponerse debido al desajuste que marcaba respecto a otros países y a la confusión que generó en la propia sociedad. Tampoco tuvo éxito la propuesta de trabajar nueve días seguidos en lugar de seis, como en la semana tradicional. El “calendario eterno” no se mantuvo ni siquiera dos décadas, pese a que incluía un día de descanso cada cinco, pues al no ser uniforme para todas las personas dificultaba mantener las relaciones sociales y familiares. En ambos casos, las antiguas prácticas de organización temporal lograron imponerse a los intentos de racionalización y secularización.

En la cita anterior, Benjamin afirmaba que los calendarios cuentan el tiempo de forma diferente a los relojes. Si consultamos la definición canónica de “calendario”, nos encontramos con la siguiente descripción: “cualquier cualquier sistema que permite la cuenta de los días durante períodos de tiempo prolongados”. El calendario, por tanto, “ordena” el tiempo, mientras que el reloj lo “produce”: un reloj es “una máquina dotada de movimiento uniforme que sirve para medir el tiempo o dividir el día en horas, minutos o segundos”²²³. Pero esta definición resulta problemática ya que, como observa Heidegger, la génesis del concepto del reloj en el plano de la cosmología revela la relación íntima de este concepto con la calendariedad, y cómo la “cronometría

²²³ Definiciones extraídas de González, J., *Heidegger y los relojes*, Madrid, Encuentro, 2008.

cosmológica” se incorpora a la región de los entes técnicos correspondientes a la “máquina”²²⁴.

La proto-calendariedad se constituye a partir de la necesidad humana de establecer alguna vinculación entre las dos partes del día, la oscilación claridad-oscuridad, que deja de ser interpretada como una alternancia entre el mundo habitable y el “inhóspito” para ser comprendida como un proceso natural. La predicción y medida del ciclo lunar será el primer paso en la elaboración de un calendario, pues su regularidad genera toda idea posible de orientación temporal que no nace del deseo de “colonizar” las largas distancias sino, en un principio, de superar las amenazas para constituir y fijar un mundo. “Medir es estabilizar un mundo, y estabilizarlo es en este caso sinónimo de desneutralizarlo; de hacerlo significativo para la escala en la que la vida humana puede constituir una cotidianidad²²⁵”. Podríamos ofrecer así una nueva definición de calendario, de corte fenomenológico: un calendario es la superposición de estructuras cíclicas de repetición de periodicidad desigual que permite una orientación horizontal en el tiempo. De forma análoga, “el uso primordial de los primeros relojes probablemente no fuera cronometrar el tiempo para facilitar y coordinar las actividades sociales, sino reflejar la secuencia

²²⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 419-440, § 79-81.

²²⁵ González 2008, *op. cit.*, p. 66. La idea de la asociación entre el año (tiempo) y el mundo (espacio) está documentada en una enorme diversidad de culturas, véase Attali, *Historias del tiempo*, Madrid, FCE, 2001.

ordenada de acontecimientos cósmicos, reflejados parcialmente en sucesos acaecidos en la tierra”²²⁶.

Si bien los monjes benedictinos serán los fundadores del concepto racionalista de tiempo a causa de la división de las tareas en horas iguales, la mecanización del tiempo no se producirá hasta la modernidad industrial, a pesar de los primeros relojes mecánicos medievales²²⁷. ¿Cuándo comienza a pensarse en el tiempo como algo objeto de dominio? Obviamente, este *cuándo* es inseparable de un *cómo*, y este *cómo* ha de suponer la interpretación del mundo como algo circundante en el cual se da un giro en la vivencia de la medida del tiempo. Pero el giro en la interpretación de la medida del tiempo, con el cual Heidegger polemiza durante toda su obra, no se encuentra tampoco en el reloj mecánico²²⁸. El reloj mecánico del siglo XIV no es “técnica moderna”, en el sentido que de esta expresión da Heidegger²²⁹; permanece lejos de ser vivido como una herramienta de dominio del mundo, y parece constituirse en una continuidad estricta en el terreno sociológico de la relación entre medida del tiempo y poder social. Según Heidegger, la técnica moderna no sigue el modelo del “ocasionar”, sino el del “provocar”.

El industrialismo iba a situar como centro de la existencia cotidiana el tiempo. El trabajo, y por él todas las actividades vitales,

²²⁶ Nowotny 1992, *op. cit.*, p. 35; pensemos en los relojes de sol o en los relojes de agua. Véase también en Ramos 1992, *op. cit.*, el texto de Maltz, D., “El cómputo primitivo del tiempo como sistema simbólico”, pp. 325-359.

²²⁷ Mayr, O., *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad*, Barcelona, Acantilado, 2012, pp. 20 y ss.

²²⁸ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.

²²⁹ Véase el interesante análisis de González 2008, *op. cit.*, p. 195.

comienzan a ser controladas y medidas en función de su duración, algo totalmente innecesario en la economía preindustrial. “El reloj, no la máquina de vapor, es la máquina clave de la moderna edad industrial [...] el moderno sistema industrial podría prescindir del carbón, del hierro y del vapor más fácilmente que del reloj”²³⁰. La revolución horológica se produjo en el siglo XVIII, cuando pensadores como Adam Smith expresaron su fascinación por estos objetos propios de una civilización altamente avanzada²³¹. El reloj fue un atributo de la nobleza desde el siglo XVI hasta bien entrado el XIX, entonces los relojes se hicieron cada vez más asequibles y se extendieron con gran entusiasmo.

“La admiración por el reloj se basa no sólo en el atractivo estético de la regularidad y su funcionamiento, sino también en la autoridad que semejante regularidad infundía a lo que le rodeaba y en el gobierno que el reloj ejercía sobre los asuntos humanos. Así, el reloj se convirtió en símbolo de toda autoridad que ordena la vida humana”²³².

²³⁰ Mumford, L., *Técnica y civilización: la doctrina del progreso*, Madrid, Alianza, 2006, p. 31.

²³¹ Mayr 2012, *op. cit.*, p. 32.

²³² *Ibidem*, p. 67. Resulta fascinante el estudio de Landes, D. S., *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2007, acerca de la función clave del reloj en la modernidad por su función de sincronizar las acciones humanas.

Heidegger critica el “tiempo inauténtico”²³³, en el que cotidianamente nos encontramos olvidando el sentido de la temporalidad como horizonte para caer en el uso del reloj y perder el tiempo gracias a él. Su tesis acerca del sentido temporal del ser es sin duda una de las más provocativas y originales de la filosofía contemporánea, y el problema que plantea a propósito del reloj (confrontar los límites entre la técnica moderna y la libertad) no sólo es real, sino que adquiere una dimensión capital en nuestra relación tan ambigua con el tiempo métrico. No obstante, en el análisis que realizamos del binomio modernidad-aceleración, debemos reconocer que los relojes establecen un orden duradero pero no simbolizan la aceleración del tiempo²³⁴. Ésta debe explicarse por factores complejos, desde el aumento de velocidad relativo a la extensión del ferrocarril o el telégrafo, que condujeron al establecimiento de un huso horario estándar a nivel global, hasta los factores existenciales que se encuentran en la raíz de tales motores tecnológicos.

2.3.3. El orden temporal moderno

Los rabinos judíos, hace dos mil años, ya regulaban tanto sus vidas individuales como su comunidad a través de un estricto horario diario de servicios religiosos, pero no fue hasta los monasterios benedictinos medievales cuando se diseñó el modelo de

²³³ La crítica de Heidegger al tiempo cronométrico de la modernidad será desarrollada en el último capítulo de la Tesis Doctoral.

²³⁴ Koselleck 2007, *op. cit.*, p. 325.

horarios de la modernidad occidental. La noción de regularidad temporal se ha convertido prácticamente en sinónimo de “monacal”. En los monasterios, auténticas “sociedades metronómicas”, se organizaron las actividades en fragmentos dedicados a diversas tareas litúrgicas que debían realizarse “puntual y religiosamente”²³⁵. La métrica temporal se iría imponiendo paulatinamente a la sociedad: en 1355 en la localidad de Amiens se anunciaba mediante el tañido de una campana las horas de inicio y fin de la jornada laboral, así como los descansos para comer.

Ora et labora, trabajo y oración, era la máxima en torno a la cual se organizaban los horarios diarios de los monjes. La palabra latina “hora” tenía una importancia central, de ella deriva el concepto de *horarium* e igualmente el de *horologium* (el primer reloj mecánico). La hora²³⁶ constituía la unidad de duración estándar de los diferentes eventos en la vida monástica. En la Europa medieval, el uso de las horas con medida estándar estaba restringido a propósitos teóricos o técnicos. A finales del siglo XIV, la vida cotidiana se organizaba temporalmente de acuerdo con el antiguo método egipcio-romano de las *horae temporales*, horas cuya duración se establecía de acuerdo con la salida y la puesta del sol, es decir, en verano eran más largas que en invierno. Solo durante los dos equinoccios la duración de las horas se correspondía con la medida estándar. Con la introducción del reloj mecánico se

²³⁵ Valencia 2007, *op. cit.*, p. 112.

²³⁶ No obstante, la noción de “hora” tenía una considerable significación religiosa mucho anterior. De acuerdo con la ancestral doctrina astrológica de las “cronocratorias”, el tiempo se encontraba dividido en “horas planetarias”, cada una de ellas asociada a un planeta particular que se creía que era su “controlador”.

produjeron cambios importantes: la duración de las horas ya no estaba sujeta a las condiciones de luminosidad. Su principal función en aquella época no era medir la duración del tiempo, sino tan sólo indicar al sacristán cuándo debía hacer sonar las campanas. De hecho, estos primeros relojes instalados en los monasterios no tenían minuterio ni segunda manecilla. Su función, como decimos, era “decir la hora”, el momento del día en que llamaban a la oración. Es interesante que en algunas lenguas, como el español, el francés, o el hebreo, la forma más común de preguntar por el tiempo aún sea “¿qué hora es?”²³⁷.

Una de las características más significativas de cualquier horario es su convencionalismo: las regularidades temporales que dictan están basadas en una convención social. En el monasterio, incluso las actividades más puramente biológicas se encontraban estructuradas más bien por consideraciones socio-temporales que bio-temporales. Por ejemplo, los monjes debían despertarse cada día a la 1:30 de la madrugada. Las bases artificiales del ciclo semanal son bastante obvias (frente al diario o al anual), pues no hay nada en la naturaleza que sugiera la inevitabilidad de un ritmo de siete días. La tendencia de los hombres a aproximarse a las convenciones sociales como si fueran objetivas²³⁸, naturales e inevitables ha intrigado a los sociólogos, pensemos en la discusión de Marx sobre

²³⁷ Zerubavel 1981, *op. cit.*, p. 39. Seguimos el análisis del capítulo segundo de su obra para aproximarnos a la comprensión del origen del orden temporal moderno. Se puede encontrar una versión previa de este capítulo en “The Benedictine Ethic and the Modern Spirit of Scheduling: On Schedules and Social Organization”, *Sociological Inquiry*, 50, 2 (1980), pp. 157-169.

²³⁸ Berger, P. y Luckman, Th., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.

el “fetichismo de la mercancía” o en el análisis de Luckács del fenómeno de la “reificación”²³⁹. Los hechos sociales tales como la regulación temporal que deriva de los horarios son generalmente vistos bajo esta forma. Como Durkheim apuntó²⁴⁰, los hechos sociales son generalmente tratados como externos al individuo, dotados de un poder de coerción que implica su control sobre él.

“Del mismo modo que el mapa reemplaza al espacio deshilvanado y discontinuo de los senderos prácticos por el espacio homogéneo y continuo de la geometría, el calendario y sobre todo el reloj sustituyen el tiempo práctico, constituido por islas de duración inconmensurable de las que cada una tiene su propio ritmo, por un tiempo lineal, homogéneo, continuo”²⁴¹.

Frente al convencionalismo, la espontaneidad se vincula con la flexibilidad temporal: que la duración de una determinada actividad sea “tan larga como uno desee”, en contraposición, por ejemplo, a la rigidez propia de las comidas cronometradas durante el servicio militar. Los conciertos de rock de finales de los años sesenta, o las “jam sessions” de jazz, tenían una duración mucho más extensa que la habitual en un concierto, y esta quiebra de las rutinas temporales

²³⁹ Una de las consecuencias más significativas del fenómeno moderno del fetichismo de las mercancías es que el tiempo cualitativo, variable, relativo a la naturaleza, se convierte en un continuo cuantificable exactamente delimitado. La concepción abstracta del tiempo responde al hecho de que con frecuencia tratamos intervalos de tiempo como si su duración fuera equivalente, intercambiable con cualquier otro intervalo.

²⁴⁰ Ver introducción a Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 2004.

²⁴¹ Cita de Bourdieu recogida en Harvey 2008, *op. cit.*

era propia de su carácter desafiante respecto a las convenciones sociales. Para apreciar la íntima relación entre la regularidad temporal y el control social podemos considerar la rigidez en el grado de recurrencia de diferentes eventos, tales como fiestas, ceremonias, vacaciones... El inevitable conflicto entre rutina y espontaneidad es el precio a pagar a cambio de introducir orden y predictibilidad en nuestras vidas²⁴². La pérdida de espontaneidad relacionada con nuestra adhesión a un horario es particularmente destacada cuando la contrastamos con las actividades puramente biológicas: para la mayoría de nosotros, acciones como levantarse, comer o irse a dormir no suceden “cuando nos apetece”, sino según una jornada programada. El establecimiento de una rutina es posible tan sólo a costa de una pérdida de la espontaneidad. El reemplazamiento del reloj biológico en un individuo por el horario convencional de su entorno social es un proceso básico de la primera socialización, como observó Durkheim.

Ciertamente existe una “dimensión negativa” en la opresión de establecer una rutina a costa de perder espontaneidad. Sin embargo, para comprender por qué las agendas tienen un papel tan importante en nuestras vidas, es preciso considerar sus “aspectos positivos”. La vida social requiere algún tipo de coordinación entre los individuos, y es obvio que en este sentido resultan imprescindibles. Uno de los

²⁴² Se pueden numerosos ejemplos expuestos por Zerubavel 1981, *op. cit.*, p. 47. El horario benedictino es un extremo ejemplo de rigidez en la estructura temporal de la vida, anulando el margen de espontaneidad. Dada la totalidad del carácter de la vida monástica, parecería que los monjes eran reducidos, simbólicamente y a través de sus prácticas, al nivel de niños cuya vida entera se encuentra programada para ellos. Sin embargo, resulta inquietante preguntarse si el individuo moderno está tan lejos de las restricciones de la infancia.

beneficios psicológicos de la regulación temporal es la minimización del elemento de incertidumbre en nuestras vidas. La simetría temporal, que implica la sincronización de las actividades de diferentes individuos, es actualmente uno de los principios fundamentales de organización y solidaridad social, afirma Zerubavel²⁴³. Hemos desarrollado una tendencia a hacer muchas cosas en nuestras vidas al mismo tiempo que todos los demás. Estas rutinas hacen que podamos distinguir, como en los monasterios benedictinos, a los miembros de la comunidad frente a los “extraños”. El tiempo ejerce otra importante función social: el mantener separadas las esferas privada y pública de la vida. Una de las características fundamentales de la sociedad moderna es la participación múltiple (segmentada) del hombre en el mundo social. De acuerdo con Simmel²⁴⁴, en las sociedades premodernas todos los aspectos sociales en los que uno se involucraba eran interdependientes (familia, política, religión). Esto ha experimentado un cambio fundamental dada la creciente división del trabajo y la resultante diferenciación de las esferas de la vida en la sociedad moderna.

2.3.4. Trenes y telégrafos: máquinas de la modernidad

La estandarización del tiempo debe ser pensada en relación con el auge del racionalismo moderno y con el desarrollo de las redes de

²⁴³ *Ibidem.*, pp. 64 y ss.

²⁴⁴ Simmel, G., “The Web of Group Affiliations”, en *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Free Press, Nueva York, 1964, pp. 127-195.

transporte nacionales e internacionales. A pesar del auge de los relojes a partir del siglo XVIII, hasta finales del siglo XIX no existía un marco temporal común sino local. Cada pueblo o ciudad tenía su propio tiempo, que no estaba necesariamente coordinado con otros. Esta situación se volvió problemática desde la invención del telégrafo²⁴⁵, cuando las comunicaciones comenzaron a extenderse, pero no fue hasta la introducción del transporte ferroviario cuando el establecimiento de un tiempo estándar resultó crucial²⁴⁶. El aumento de la interdependencia entre distintas comunidades se encuentra en el origen del establecimiento de un tiempo único: la invención del telégrafo exigió la sincronización temporal de localidades lejanas en el mapa, y los raíles del tren trajeron consigo la necesidad de disponer de horarios compartidos. Al inventar la locomotora, Watt y Stevenson en gran parte inventaron el tiempo.

El primer intento histórico de sincronización entre comunidades tuvo lugar en el Real Observatorio de Greenwich. En 1840, quince años después de la circulación del primer tren de pasajeros, la compañía Great Western Railway comenzó a utilizar exclusivamente el GMT (Greenwich Mean Time) en todas sus estaciones, y en 1855 el 98% de los relojes públicos de Gran

²⁴⁵ Zerubavel, E., “The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective”, *American Journal of Sociology*, 88, 1 (1982), pp. 5-6.

²⁴⁶ Kern 1983, *op. cit.*, p. 11: la introducción del tiempo estandarizado a finales del siglo XIX. Las metáforas relacionadas con los trenes eran frecuentes en la época, recordemos las palabras de Heine: “Está comenzando una nueva época de la historia universal. [...] Sólo nos damos cuenta de que toda nuestra existencia es arrojada y lanzada sobre nuevas vías, que nos esperan nuevas circunstancias, alegrías y peripecias; lo desconocido ejerce una atracción escalofriante, seductora y la vez angustiante” (citado en Koselleck 2007, *op. cit.*, p. 321).

Bretaña marcaba la misma hora. Podríamos decir que, en un movimiento de secularización²⁴⁷ y expansión de la sociedad, la estación de tren destronó a la Iglesia y a la plaza del pueblo como centro de referencia temporal. La estandarización del tiempo se produjo igualmente en EEUU donde, en 1884, el 70% de los principales Estados habían adoptado un marco común de referencia establecido por la Asociación Americana de Ferrocarriles, que fue aprobado por la Cámara de Representantes y el Senado como hora estándar de todo el territorio en 1918 (*Standar Time Act*)²⁴⁸. No será hasta 1972, con el establecimiento del Tiempo Atómico Universal (TAU), cuando todo el planeta se encuentre regido por la misma medida temporal.

El auge de la cronometría terrestre, independiente de los cielos y los ciclos naturales, obtuvo un importante desarrollo también en el ámbito de la navegación transoceánica²⁴⁹. El trayecto marítimo no es una trayecto habitable, sino que delimita dos extremos, a saber, el hogar y lo absolutamente extraño como destino. Un punto de salida, y un punto de llegada. Recuperando la dialéctica entre el “viejo mundo” y el “nuevo mundo”, diríamos que sólo puede haber un “nuevo mundo”, en el sentido moderno de la expresión, cuando hay un mundo que ha devenido viejo. Es la “vejez” del mundo del hogar y la tradición la que impulsa al viaje moderno a convertir la

²⁴⁷ Zerubavel 1982, *op. cit.*, p. 8. Sobre la lectura de los progresos técnicos bajo la perspectiva de la secularización, pueden encontrarse ejemplos interesantes y curiosos en Koselleck 2007, *op. cit.*, pp. 60-61.

²⁴⁸ Gámez, M., “Origen, evolución y futuro de la determinación normativa de la hora legal en España y la Unión Europea”, *Revista de Administración Pública*, 177 (2008), p. 390.

²⁴⁹ González 2008, *op. cit.*, p. 197 y ss.: la asociación del mar con el Caos primordial no era una asociación de la cual escapara el mundo moderno.

categoría de lo extraño y absolutamente desconocido en “nuevo mundo”²⁵⁰. “Ganar tiempo” en el desplazamiento (en ferrocarril, o en barco) quiere decir “ser-en-el-desplazamiento” como una modalidad del ser-en-el-mundo cada vez más predominante. El hombre que se desplaza no está en el hogar, tampoco trabajando, ni ocioso: los tres conceptos clave que se encargaba de periodizar y unificar el antiguo calendario. El hombre que se desplaza se dirige a un mundo; de hecho, sólo se podrá decir que está en el mundo a partir del nuevo sentido del mundo que él, con su desplazamiento veloz, está creando. Este nuevo sentido del mundo es el del concepto de mundo globalizado²⁵¹.

“Mundialización” fenomenológica o “globalización” económico-social parecen dos etapas de uno y el mismo proceso. La historia del calendario gregoriano parece indicar claramente que la tendencia de los últimos siglos ha consistido en un desplazamiento desde el particularismo hacia el universalismo, hasta el punto de normalizar la forma de datar y medir el tiempo incluso a nivel mundial, estableciendo nada menos que un marco de referencia temporal internacional²⁵². La globalización puede ser vista como una “colonización de un tiempo local sobre otros tiempos locales”²⁵³. El tiempo “real” (Virilio), el “no-tiempo” (Augé), nos ha devuelto tres atributos de lo divino: la ubicuidad, la

²⁵⁰ Heidegger 2009, *op. cit.*, pp. 85-89, § 14.

²⁵¹ González 2008, *op. cit.*, pp. 230-236: giro copernicano que genera nuevos lugares y nuevos tiempos, “no-lugares” o “no-tiempos”. La expresión “no-tiempo” carece de cualquier matiz valorativo negativo, es utilizada como un concepto puramente técnico (ver nota 5, p. 233).

²⁵² Zerubavel 1981, *op. cit.*, pp. 95-100: hacia un calendario universal.

²⁵³ Valencia 2007, *op. cit.*, pp. 114-115.

instantaneidad y la inmediatez. Sin duda, el espacio también se ve transformado al pasar del “aquí-ahora” al “ahora-en-todos-los-lugares²⁵⁴”. La mayor parte de la población, que se encuentra “desconectada” y no integrada en los movimientos de globalización, se considera reemplazable o, incluso, inservible²⁵⁵. Desde esta perspectiva, la estandarización del tiempo puede observarse como un régimen temporal establecido y regulado desde el poder económico y político.

²⁵⁴ Beriain 1997, *op. cit.*, p. 31.

²⁵⁵ Bauman, Z., *La Globalización. Consecuencias humanas*, Sao Paulo, FCE, 1999, p. 9.

CAPÍTULO 3

3.1. Modernidad velocífera

3.1.1. La aceleración como categoría para pensar la modernidad

“Tampoco se puede decir, si no es con gran error, que ‘el tiempo’ pasa deprisa o despacio, esto es, la velocidad de los acontecimientos en general, experimentada y sentida como media, la unidad de medida en la cual se puede medir la rapidez o lentitud del discurrir de acontecimientos aislados, sin que tal media, en sí, haya de ser rápida o lenta”²⁵⁶.

La idea de que el futuro modifica y, además, perfecciona a la sociedad cada vez más rápidamente, caracteriza el horizonte de expectativas que había esbozado la Ilustración tardía. Como apuntábamos en el capítulo segundo, en el distanciamiento progresivo entre pasado y futuro se encuentra, siguiendo a Koselleck, la clave para comprender el desarrollo de los procesos causantes de la aceleración social, categoría que define la experiencia contemporánea del tiempo. Si bien “la aceleración como categoría de expectativa histórica es vieja”²⁵⁷, ya que

²⁵⁶ Simmel, G., “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986.

²⁵⁷ Koselleck, R., “¿Existe una aceleración en la historia?”, en Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 332.

podemos encontrar formulaciones tempranas en los textos apocalípticos judeocristianos, a partir del siglo XVI²⁵⁸ la noción de expectativa sufre una serie de transmutaciones fundamentales para la comprensión de la aceleración moderna, hasta llegar a la saturación empírica del concepto con la Revolución Industrial. El acortamiento temporal introducido por las profecías apocalípticas obtenía su evidencia de la existencia de un Dios eterno, fuera del tiempo; sin embargo, esta noción se vacía de contenido con la temporalización de la historia en la modernidad.

“Moderno” es cualquier cambio que provoca una experiencia nueva del tiempo. “Se articulan ritmos de tiempo y transcurso de tiempo que ya no pueden deducirse de ningún tiempo natural ni de ninguna secuencia de generaciones”²⁵⁹, pues se produce una desnaturalización de la experiencia temporal por los factores de aceleración técnicos. En la modernidad avanzada, el cambio social ha pasado de un ritmo intergeneracional a un ritmo intrageneracional. La distinción tripartita propuesta por Braudel entre corto, medio y largo plazo pierde sus fundamentos antropológicos: hoy los cambios, como consecuencia de la aceleración del tiempo, se dan en el interior de cada generación²⁶⁰.

²⁵⁸ Si bien Koselleck ha señalado los años en torno a 1750 como el momento en que se percibe una aceleración social e histórica (secular, pero de raíces escatológicas), los estudios de Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Barcelona, Siglo XXI-Anthropos, 2013 y Harvey, D., *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, sitúan en el Renacimiento los inicios de este proceso moderno.

²⁵⁹ Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 332.

²⁶⁰ Véase al respecto el trabajo de Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona,

La famosa cita de Marx según la cual “Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su cortejo de ideas y nociones veneradas de antiguo, se disuelven, todas las de formación reciente se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo sagrado es profanado”²⁶¹, muestra hasta qué punto las reflexiones del autor han estado marcadas por la experiencia de una transformación de todas las condiciones sociales y materiales en el siglo XIX. Es necesario remarcar que los modelos socio-económicos anteriores tendían a fijar las condiciones de producción y preservarlas tanto tiempo como fuera posible, a diferencia del capitalismo que se funda en la primacía del cambio sobre la permanencia. Según la teoría marxiana de la historia y del capitalismo, el proceso de modernización aparece también como un proceso de aceleración, en un doble sentido.

En primer lugar, Marx defiende una concepción dinámica de la historia, en la medida en que el capitalismo acelera a un ritmo desigual las fuerzas productivas y, por consiguiente, el curso de la historia. La perspectiva marxiana es un ejemplo paradigmático de las concepciones de la historia “temporalizadas” observadas por Koselleck, para las cuales la historia misma está marcada por una dirección y deviene sujeto colectivo. Esta doble condición permite

Anagrama, 2000, donde describe las transformaciones en las trayectorias vitales de un padre y un hijo en la modernidad avanzada.

²⁶¹ Marx, K., y Engels, F., *El manifiesto comunista*, Madrid, Nórdica, 2012. Traducción de Jacobo Muñoz. El original en alemán: “Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht” (Marx, K. y Engels, F., *MEW*, vol. IV, Berlín, Dietz Verlag, 1971, pp. 495-590).

imponer la idea de que la historia efectivamente está acelerada. La representación materialista de la historia se funda, por tanto, en un concepto de tiempo lineal que avanza en la dirección de un futuro más o menos previsible, “cerrado”. En segundo lugar, el tiempo mismo es un recurso para el proceso de producción capitalista, es un factor clave de producción, un bien escaso: el tiempo en el sistema económico moderno se transforma de diversas maneras en dinero y en aceleración. Esto explicaría tanto los imperativos de aceleración de la modernidad, cuyo objetivo es obtener un crecimiento técnico constante de la velocidad de los transportes, de la comunicación, de la producción y de la organización, como la circulación del capital y los cambios resultantes en nuestra relación con el tiempo.

Incluso si la aceleración no es un fenómeno en el que Marx centre sus estudios, al encontrarse subordinado a la contradicción social fundamental que constituye la lucha de clases, el análisis marxiano de la historia que nos permite distinguir tres formas de aceleración: la aceleración técnica, la aceleración de las transformaciones sociales y la aceleración del ritmo de la vida (este último, para Marx y Engels, se encuentra relacionado con la experiencia de la incertidumbre de los trabajadores ante las exigencias cronométricas de las máquinas).

Al igual que Marx, Weber observó que son los principios de crecimiento y de aceleración inherentes al capitalismo como sistema económico los que impregnan la cultura y determinan la estructura de las formas de existencia y de la sociedad en la modernidad en sus investigaciones acerca de la ética protestante y el capitalismo,

definido como “la fuerza más fatídica²⁶²” de la vida moderna. Su examen del *ethos* capitalista revela una transformación en relación al tiempo análoga a la que mostró el análisis marxiano: el tiempo en el capitalismo es tratado como un bien extremadamente valioso. El imperativo categórico de la ética protestante sería aprovechar el tiempo de la manera más eficaz posible, evitando su pérdida, y contabilizar de una forma precisa el empleo que hacemos del mismo. La aceleración del ritmo de vida por la eliminación sistemática de las pausas y de los tiempos muertos, según Weber, es la consecuencia de una disposición de espíritu que es protestante en su origen (calvinista y puritano) pero que se secularizará posteriormente²⁶³, una ascesis temporal que se convierte en un elemento central de la vida moderna. Desde este punto de vista, el control del tiempo aparece más como un presupuesto cultural previo que como una consecuencia estructural del capitalismo.

En Occidente, se ha desarrollado un proceso fundamental de racionalización y medida del tiempo que, desde la perspectiva weberiana, podríamos interpretar en términos de aceleración ya que el objetivo es *obtener más en un tiempo más breve*: la reducción máxima de la cantidad de tiempo empleada, o el aumento de la eficacia de nuestras acciones. Para Weber, este aumento de la velocidad y la búsqueda de la eficacia son característicos de las formas burocráticas de la racionalidad occidental, del Estado de

²⁶² Rosa, H., *Accélération. Une critique sociale du temps*, París, La Découverte, 2010, p. 70 (nota 61).

²⁶³ Esta idea ha sido desarrollada en el capítulo segundo de la Tesis Doctoral.

derecho, y de la organización socio-económica capitalista²⁶⁴. Los principios de la aceleración jugarán un papel considerable para el autor, al igual que ocurría en Marx, aunque ninguno de ellos desarrollará propiamente una teoría de la aceleración social. Tampoco lo hará Durkheim, y sin embargo en sus análisis acerca de la división del trabajo y la diferenciación entre funciones y valores podemos encontrar nuevas huellas del problema de la aceleración temporal en relación a la experiencia de fragmentación social.

Durkheim sostiene que la anomia es consecuencia de transformaciones sociales demasiado rápidas: la consciencia y las reglas de interdependencia social son erosionadas a raíz del elevado ritmo de los cambios, que impiden que surjan nuevas formas de integración. Su crítica²⁶⁵ no se dirige tanto a dichas transformaciones como al ritmo frenético al que se producen, interrogándose acerca de cómo es posible alcanzar un orden y una estabilidad dada la situación de aceleración y fragmentación permanentes de las relaciones en el seno de la sociedad. No obstante, como decíamos, tampoco en su obra se encuentra propiamente un análisis de la experiencia de la aceleración; será unas décadas después, en la segunda mitad del siglo XX, cuando la teoría de sistemas proponga incluir en sus análisis las consecuencias temporales de la diferenciación funcional indicando la relación interna sistemática entre los procesos de diferenciación y de aceleración. Luhmann, el máximo representante de esta corriente, comparte con Koselleck la idea de una “temporalización” de la

²⁶⁴ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.

²⁶⁵ Durkheim, E., *La división del trabajo social*, Akal, 1987, libro II, cap. 2.

historia que resulta ser algo más que una mera consecuencia de la diferencia estructural, ya que se encuentra en su mismo fundamento:

“Si [...] con el surgimiento de la sociedad burguesa la estructura del tiempo se ha transformado drásticamente hacia una superior complejidad temporal, entonces debemos esperar que tal cambio tenga su impacto sobre cualquier estructura social y cualquier concepto. Nada retendrá su antiguo significado. La continuidad formal que se halle en las instituciones y conceptos solo encubrirá el hecho de que cada forma singular haya ganado una contingencia y selectividad más elevadas²⁶⁶”.

El proceso de aceleración lleva consigo una de-sincronización de las estructuras temporales y de los sistemas anteriores. No obstante, Luhmann afirma que aún no disponemos de una teoría capaz de correlacionar ambos factores de forma satisfactoria. Las aproximaciones a esta cuestión se han resuelto distinguiendo diferentes nociones de tiempo, lo que a su juicio resulta insuficiente²⁶⁷:

²⁶⁶ Luhmann, N., “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna” en Ramos, R. (comp.) *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992, p. 164.

²⁶⁷ Una muestra sería la polémica distinción entre la dimensión temporal y las modalidades del tiempo expuestas en Taggart, J. E., “The Unreality of Time”, *Mind*, 107 (1908), pp. 457-474.

“Deberíamos ser capaces de estimar el grado de heterogeneidad en las estructuras temporales que podemos tolerar en los diferentes subsistemas de nuestra sociedad; deberíamos conocer cómo la contracción de los horizontes temporales de las familias afecta a la economía y cómo podemos evitar el notorio impacto negativo que las perspectivas temporales de una economía en crecimiento tienen sobre el sistema político [...]. Es difícil captar cómo podríamos proceder en la elaboración de estos problemas o incluso cómo podríamos resolverlos. La teoría de sistemas parece el único marco conceptual dotado de suficiente complejidad. Con todo, hasta ahora, la teoría de sistemas ha utilizado nociones muy simples, cronológicas, de tiempo, concibiendo simplemente el futuro como el estado del sistema en un tiempo posterior²⁶⁸”.

La división social del trabajo y la diferenciación funcional están en relación con los procesos de individualización que analizará Simmel a partir de su estudios sobre las grandes ciudades modernas. De una manera más explícita que Marx, Weber o Durkheim, relaciona estos procesos con la experiencia cultural de la modernidad dominada por el sentimiento de una aceleración creciente de los cambios sociales que desencadena “la intensidad de la vida nerviosa²⁶⁹”. En el último capítulo de *Filosofía del dinero*, el autor define el ritmo de vida como “el producto de la suma y de la profundidad” de las transformaciones de los contenidos de consciencia por unidad de tiempo, resaltando que este ritmo se ha

²⁶⁸ Luhmann 1992, *op. cit.*, pp. 177-178.

²⁶⁹ Simmel 1986, *op. cit.*, pp. 250-251.

intensificado en la sociedad moderna²⁷⁰. La ciudad moderna, caracterizada por un ritmo rápido, se opone al campo, donde predomina la lentitud, y esta distinción es puesta en relación con el movimiento del pensamiento frente a la vida afectiva más estática, o con el dinamismo de la individualización frente a las estructuras colectivas que se resisten a las modificaciones. Para Simmel, la expansión de la economía monetaria moderna es la vez *causa* (metafórica) y *expresión* de la aceleración social: “la circulación monetaria moderna facilita, multiplica y acelera las transacciones sociales y comerciales y pone igualmente en movimiento todas las relaciones sociales²⁷¹”. El proceso de modernización es visto, desde la perspectiva simmeliana, como un desplazamiento del equilibrio entre los principios universales del movimiento y de la permanencia, proceso en el cual el dinero sería la expresión simbólica del movimiento universal absoluto:

“La tendencia del dinero a confluir en un punto y a concentrarse, si no en las manos de un individuo, sí en centros delimitados localmente, a conjugar los intereses de los individuos entre sí y con él mismo, a ponerlo todo en contacto en un terreno común y, de este modo –como sucede con la forma valorativa que representa– a concentrar lo múltiple en el punto más reducido, esta tendencia y capacidad del dinero, tiene como resultado

²⁷⁰ Simmel, G., *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

²⁷¹ Citado por Rosa 2010, *op. cit.*, p. 75 (traducción propia).

psicológico elevar la variación y la complejidad de la vida, esto es, su velocidad²⁷²”.

En la teoría sociológica, la modernización ha sido principalmente analizada desde cuatro perspectivas diferentes: la cultura, la estructura social, los tipos de personalidad y la relación con la naturaleza. Desde estas perspectivas, el proceso de modernización es identificado como un proceso de *racionalización* (Weber), *diferenciación* funcional y estructural (Durkheim), *individualización* (Simmel) o *domesticación instrumental* de la naturaleza (Marx). Hartmut Rosa elabora su teoría crítica basándose en los análisis de los “padres fundadores” de la sociología²⁷³, pero incluyendo el análisis de la dimensión temporal como perspectiva necesaria para comprender en sentido propio a la modernidad, tanto en su naturaleza como en sus elementos lógicos y estructurales. Esta perspectiva temporal se encuentra de tal modo entrelazada al resto de las dimensiones sociales que no es analizable por sí sola en términos estrictamente fenomenológicos. El tiempo social no se da separadamente de las estructuras sociales y culturales las que se halla inserto, sino que aparece radicalmente unido a ellas. Procesos sociales íntimamente ligados a la modernidad, como la individualización, la racionalización y la diferenciación, se producen hasta tal punto en conjunción con la transformación cardinal y simultánea de las pautas temporales, en el sentido de aceleración, que éstas aparecen a la vez como causa y efecto de los

²⁷² Simmel 1977, *op. cit.*, pp. 640-641.

²⁷³ Ver Rosa 2010, *op. cit.*, pp. 66-83: modernización, aceleración y teoría social.

misimos. De hecho, es posible comprobar cómo fenómenos en los que la diferenciación y la individualización se presentan como un freno a la aceleración social se tornan en sus contrarios, en fenómenos de des-diferenciación y des-individualización.

Siguiendo los análisis de Rosa podríamos decir que la aceleración es un rasgo de la modernidad que se hace todavía más vivo en su fase actual. Sin embargo, el autor considera que la teoría sociológica contemporánea tampoco se ha hecho cargo de la sistematización y profundización del concepto, con alguna notable excepción²⁷⁴ como el enfoque dromológico de Virilio, los análisis de la “simultaneidad temporal” en Castells, Bauman o Urry, o los trabajos de F. Reheis y K. Kirchmann. Quizá las aproximaciones más complejas a la relación entre temporalidad y aceleración sean las de Nowotny²⁷⁵ y Adam²⁷⁶, ya que los autores citados anteriormente suelen referirse únicamente a los procesos de aceleración tecnológica, dejando fuera otros tipos de análisis fundamentales como la aceleración del cambio social y del ritmo de la vida que serán tematizados por Rosa. La ausencia de estudios

²⁷⁴ Véase Rosa, H., “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Persona y Sociedad*, XXV, 1 (2011), p. 12. Autores como Vostal, F. (“Thematizing speed: Between critical theory and cultural analysis”, *European Journal of Social Theory*, 17, I (2014), p. 96) o Eriksen, T. (*Tyranny of the moment: fast and slow time in the information age*, Londres, Pluto Press, 2001, p. 51) han incidido en esta misma problemática. Más allá del análisis que vincule aceleración y modernidad, Luhmann (1992, *op. cit.*, p. 164), afirmó que nos falta todavía una teoría satisfactoria capaz de correlacionar variaciones en la estructura social con la estructura temporal.

²⁷⁵ Nowotny, H., *Time: The Modern and Postmodern Experience*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 10-12, 26, 84, 150.

²⁷⁶ Adam, B., *Time and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1990; *Timewatch: The Social Analysis of Time*, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 23, 45, 51, 100-2, 112-4.

sociológicos que vinculasen la dimensión temporal y la naturaleza procesual de la sociedad ya fue señalada por Anthony Giddens y Niklas Luhmann en los años noventa, y tendría hoy su reflejo en un momento en que encontramos numerosos ejemplos empíricos y discursos acerca de la aceleración pero carecemos de un aparato crítico de análisis social apropiado. En este sentido, la teoría de Rosa significa un aporte relevante a la sistematización del concepto y a la comprensión de su relevancia en los procesos de modernización.

3.1.2. Tipos de aceleración

¿Qué entendemos por “aceleración”? Rosa distingue entre tres categorías, diferentes tanto analítica como empíricamente: la aceleración tecnológica (del transporte, las comunicaciones, etc.), que parece la más sencilla de medir y verificar; la aceleración del cambio social (tasas de innovación cultural y social), que se traduce en la experiencia de la compresión del presente; y la aceleración del ritmo de vida, definida como el aumento del número de episodios de acción por unidad de tiempo, que tiene consecuencias directas en la percepción individual del tiempo (sentimiento de urgencia, presión temporal).

Con frecuencia, los estudios sobre el problema de la aceleración suelen identificar aceleración y capitalismo²⁷⁷, no obstante, es

²⁷⁷ Véase Sennett 2000, *op. cit.*; también Harvey 2008, *op. cit.*

posible distinguir otras formas de aceleración no tecnológicas que no pueden explicarse únicamente por una causa económica. Ciertamente, para el sistema capitalista el tiempo de trabajo es un factor de producción crucial y un elemento clave de la competencia de mercado. El modelo de sociedad resultante está orientada al crecimiento y se basa en la circulación acelerada de bienes y capital. Sin embargo, como veremos en la segunda parte del capítulo, la experiencia de la aceleración no es una simple consecuencia de la aceleración técnica, sino que más bien parece un preludio de ésta²⁷⁸.

La aceleración del cambio social está conectada con los ideales culturales dominantes de la modernidad, que ha dado prioridad al cambio y la innovación frente a la estabilidad de la tradición. En relación a la tesis de la secularización, el significado otorgado a la idea de una “vida plena” se ha transformado significativamente: ya no se refiere a una “vida eterna” que nos espera después la muerte, sino que se define como una vida llena de experiencias, disfrutando del mayor número posible de opciones que se ofrecen ante nuestra existencia. “Las opciones de oferta siempre superan aquellas realizables en la vida de una persona o, en términos de Blumenberg, el tiempo percibido del mundo y el tiempo de una vida individual divergen dramáticamente”. La aceleración se muestra como una solución natural a este problema: si vivimos al doble de velocidad, podemos duplicar lo que podemos hacer en nuestra vida. El mundo de hoy se parece bastante al mundo de la publicidad (la realidad como espectáculo), que nos seduce al ofrecernos una inagotable

²⁷⁸ Rosa 2010, op. cit., pp. 219-221: sobre la promesa de la aceleración, ver referencias a Blumenberg y Gronemeyer.

fuelle de oportunidades, y al mismo tiempo genera la insatisfacción de una satisfacción meramente momentánea²⁷⁹. Según Rosa, la aceleración serviría entonces como estrategia para borrar la diferencia entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida. Así, la promesa eudemonista de la aceleración moderna parece ser el equivalente funcional de la idea religiosa de “vida eterna”, y la aceleración del ritmo de vida representa la respuesta moderna al problema de la finitud y la muerte. La velocidad nos permite experimentar un nivel de libertad e intensidad vital nuevos; no obstante, la promesa de la aceleración nunca se cumple, pues aumentan a la vez el número de opciones en una tasa exponencial (fenómenos del *zapping* o *multitasking*). Tomarse un descanso prolongado equivale a quedarse anacrónico en la propia experiencia y el propio conocimiento, la gente se siente presionada a mantener el ritmo de la velocidad del cambio que experimenta en su mundo social y tecnológico para evitar la pérdida de opciones (una agenda llena de eventos es sinónimo de éxito).

La aceleración del ritmo de vida debe analizarse en virtud de una serie de parámetros objetivos (el aumento de la velocidad de la acción) y parámetros subjetivos (la presión temporal y la experiencia del tiempo desencadenado). Levine ofrece tres indicadores para medir este tipo de aceleración (la velocidad del desplazamiento, la velocidad del trabajo y la precisión de los relojes públicos) que Rosa no considera válidos²⁸⁰. El cambio social se

²⁷⁹ Beriaín, J., *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona, Anthropos, 2008, p. 152.

²⁸⁰ Levine, R. *A geography of time*, Nueva York, Basic Books, 1997. Crítica en Rosa 2010, *op. cit.*, p. 152.

acelera debido al principio estructural básico de la sociedad moderna de *diferenciación funcional*: el futuro se abre a una casi ilimitada contingencia, y la sociedad experimenta el tiempo en forma de perpetuo cambio y aceleración. La necesidad de sincronización y selección de opciones sólo puede satisfacerse si a su vez el procedimiento mismo se acelera, luego encontramos también una variante interna del crecimiento y la aceleración que es característica de las sociedades modernas.

El análisis de los motores que impulsan a la aceleración social en la teoría de Rosa ofrece una aportación interesante respecto a los estudios anteriores sobre la aceleración: esta experiencia no es sólo consecuencia de los motores técnicos o económicos, sino que responde a una demanda existencial previa que refleja un cambio en el sentir y la conciencia temporal. Es importante observar que las tres formas de aceleración se relacionan en un proceso cíclico retroalimentado. Por ejemplo, Internet no sólo ha aumentado la velocidad de los intercambios comunicativos y la “virtualización” de procesos productivos y económicos, sino que también ha creado nuevas estructuras ocupacionales, económicas y comunicativas, generando nuevos modelos de interacción social e incluso nuevas formas de identidad social. La tesis que sostiene Rosa es que en la sociedad moderna, como “sociedad de la aceleración”, se produce una combinación (de las numerosas presuposiciones estructurales y culturales) entre la aceleración técnica y el aumento del ritmo de vida por la reducción de recursos temporales, y por lo tanto una

combinación de crecimiento y de aceleración²⁸¹. Podemos hablar de “sociedad de la aceleración si, y sólo si, la aceleración tecnológica y la escasez de tiempo ocurren simultáneamente²⁸²”.

²⁸¹ Rosa 2010, *op. cit.*, p. 91.

²⁸² Rosa 2011, *op. cit.*, pp. 20-21.

3.2. Aceleración tecnológica: la emergencia del futuro

3.2.1. Técnica y utopía como estrategias ante la contingencia

La sociedad moderna ha procedido a una radical temporalización de la realidad, que va de la mano de cambios profundos en la semántica temporal. Frente a la concepción cronológica, que presupone la identidad y continuidad del tiempo (una continuidad que experimentamos como imposible), Luhmann propone definir el tiempo como “la interpretación de la realidad con respecto a la diferencia entre el pasado y el futuro²⁸³”. Esta definición presupone que la vida cotidiana proporciona la experiencia del cambio y contiene en sí misma el punto de partida para su propia “temporalización”. Con el surgimiento de la sociedad burguesa, la estructura del tiempo se ha transformado drásticamente hacia una superior complejidad temporal. Este cambio tiene un fuerte impacto en las estructuras sociales: nada retendrá su antiguo significado. La continuidad formal que se halle en las instituciones y conceptos sólo encubrirá el hecho de que cada forma singular haya ganado una contingencia y selectividad más elevadas.

²⁸³ Luhmann 1992, *op. cit.*, p. 166.

Ante la progresiva complejidad del mundo, y el carácter contingente del tiempo, Luhmann²⁸⁴ analiza dos estrategias de normalización propias de la sociedad moderna altamente racionalizada: la técnica y la utopía como formas de “controlar” el futuro abierto que emerge bajo el signo ambivalente de la promesa (de un mundo mejor) y la incertidumbre (ante la falta de garantías de su cumplimiento). Los avances técnicos parecen acercar al presente este tiempo futuro, acortando la distancia que nos separa de su realización. De esta forma, bajo una concepción utilitarista del tiempo, se procede a una creciente abstracción de su significado hasta la completa estandarización y vaciamiento del concepto. Se trata de “ganar tiempo”, de medirlo y calcularlo con precisión para acercar el futuro a una mayor velocidad, y cada instante vale exactamente lo mismo que cualquier otro. El tiempo se concibe como unpreciado recurso, lo que nos obliga a optimizar su uso mediante la planificación y ordenación de las agendas²⁸⁵. Sobre la utopía nos hemos referido brevemente a la transformación de la semántica temporal que implica dejar de ser pensada como un mismo tiempo, pero otro espacio, para pensarse como un mismo espacio, pero otro tiempo (por venir):

“Ha habido sociedades que tuvieron que usar la realidad como control de la racionalidad. Nuestra sociedad, sin embargo, ha de usar la racionalidad como control de la realidad. [...] Bajo condiciones de alta complejidad, *el tiempo se hace escaso*. La

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 172.

²⁸⁵ Zerubavel, E., *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago Press, 1981.

realidad ha de ser sustituida por el tiempo como dimensión dominante, a la par que el futuro se impone como horizonte predominante. Una sociedad así precisa formas y procedimientos de integración temporal que, sobre todo, combinen el futuro presente y los presentes futuros y consideren el pasado sólo como el conjunto de hechos que ya no somos capaces de impedir que existan o devengan²⁸⁶”.

Prevalece una concepción del futuro de tipo utópico, que puede tener tonalidades optimistas o pesimistas pero que, en definitiva, significa una formulación racional de nuestras esperanzas o temores. Este “futuro presente” de la utopía es inalcanzable, porque las expectativas pueden cambiar de forma tan acelerada que no tenga oportunidad de llegar a confirmarse. Las tecnologías, sin embargo, conducen a la formulación un “presente futuro”, anticipando lazos causales que funcionan como estrategias de normalización y reducción de la complejidad²⁸⁷. La primera de ellas “transforma el carácter de los acontecimientos, que son recombinaciones emergentes de contingencias independientes, en función propia del proceso de determinación”. La segunda estrategia “pone de relieve un modelo secuencial, una cadena de

²⁸⁶ Luhmann 1992, *op. cit.*, p. 173 (cursivas añadidas). En relación a la idea de escasez temporal, véase Luhmann, N., “Il tempo scarso e il carattere vincolante della scadenza”, en Tabboni, S., *Tempo e Società*, Milán, Franco Angeli, 1987, pp. 119-137. La cuestión fue introducida en el primer capítulo de la Tesis Doctoral.

²⁸⁷ Ver análisis de Beriain, 2008, pp. 155 y ss. Una interesante crítica a la concepción tecnocrática del tiempo puede encontrarse en Reid, G., “The Politics of Time: Conflicting Philosophical perspectives and Trends”, *The Human Context*, 4 (1972), pp. 456-483.

acontecimientos interconectados”²⁸⁸, es decir, realiza una abstracción de los procesos que intervienen en la complejidad social para convertirla en una secuencia más o menos accesible. La tecnología nos muestra, entonces, un “futuro desfuturizado”, una especie de presente ficticio.

3.2.2. Revolución del régimen espacio-temporal

El proceso de aceleración tecnológica no se desarrolla de forma uniforme²⁸⁹. Una oleada de aceleración casi siempre va seguida de un discurso acerca de la des-aceleración, de movimientos que aspiran con cierta nostalgia al retorno a un “mundo lento”²⁹⁰. Rosa observa que cada uno de estos conflictos culturales se ha resuelto con la victoria de los adeptos a la aceleración, es decir, con la introducción e implantación de la nueva tecnología, y distingue al menos dos oleadas de aceleración²⁹¹. La primera tuvo lugar entre 1890-1910, con las innovaciones técnicas de la revolución industrial y la aparición de un diagnóstico sobre la aceleración en términos de patología médica (la “época de la neurastenia”²⁹²). La segunda, en

²⁸⁸ Luhmann 1992, *op. cit.*, p. 174.

²⁸⁹ Rosa 2011, *op. cit.*, p. 11: la aceleración social no es un proceso constante sino que evoluciona en oleadas.

²⁹⁰ Una de las pocas excepciones fue el movimiento futurista. Ver Kern, S., *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 129.

²⁹¹ Rosa 2010, *op. cit.*, p. 63. Koselleck había situado el comienzo de la experiencia de la aceleración histórica en torno a 1750; Harvey y Berman lo sitúan en el Renacimiento.

²⁹² Desarrollaremos la problemática de las “enfermedades de la aceleración” en el capítulo cuarto de la Tesis Doctoral.

torno a 1989, vino acompañada de la revolución política y la expansión notable de una terminología referente a la “escasez temporal” (noticias en los periódicos, consejos sobre el empleo del tiempo, novelas y manuales que proponían una “des-aceleración” voluntaria, etc.²⁹³). Ambas coinciden con los períodos en que Hartog situaba el inicio y el fin del régimen temporal moderno, y la apertura a un nuevo régimen presentista.

La aceleración tecnológica, y sus correlatos en los medios de transporte, las comunicaciones y las formas de producción, puede verse como un proceso claramente intencional. Esa tendencia a la aceleración es innegable²⁹⁴, por difícil que resulte medir empíricamente la velocidad promedio de esos procesos. El Estado moderno y la sociedad burguesa forzaron una significativa aceleración del sistema de comunicaciones y transporte antes incluso de que los instrumentos técnicos de aceleración fueran desarrollados (aceleración “pre-tecnológica”):

“Los aumentos de velocidad pre-mecánicos pueden registrarse en muchos aspectos desde el siglo XVII. La ampliación de las redes de carreteras y los canales hizo crecer las unidades de carga que en el mismo tiempo se transportaban por trayectos largos. [...] La velocidad media de los carruajes particulares en las carreteras francesas aumentó a más del doble entre 1814 y 1848, al subir de

²⁹³ Por ejemplo, cita la novela de Sten Nadolny (1983) *El descubrimiento de la lentitud*, o el libro del sociólogo Fritz Renheis (1998, 2ª ed.) *La creatividad de la lentitud* que se convirtió en best-seller (Rosa 2010, *op. cit.*, p. 63). Más recientemente, podríamos nombrar a Carl Honoré, *Elogio de la lentitud*, Barcelona, RBA, 2004.

²⁹⁴ Consultar referencias a estudios empíricos en Rosa 2010, *op. cit.*, pp. 125-136.

4,5 a 9,5 km/h. En Prusia se acortó en el mismo lapso el viaje en diligencia postal entre Berlín y Colonia de 130 a 78 horas. Las inversiones gubernamentales en la construcción de carreteras hicieron vacilar al gobierno durante mucho tiempo antes de crear con el ferrocarril un competidor capaz de bajar costos; se sabe que éste fue uno de los motivos indirectos de la revolución de 1848.

Un adelanto parecido de velocidad creciente lo encontramos en las vías de navegación marítima. Los norteamericanos desarrollaron durante la primera década del siglo XIX el *clipper*, un velero angosto que de mástiles altos que hacía en 90 días el viaje (de 19.000 km) de Nueva York a San Francisco, pasando por el cabo de Hornos, en lugar de los 150 a 190 días anteriores. El rendimiento máximo por día fue de más de 750 km [...] lográndose así una velocidad que los barcos de vapor no alcanzaron sino hasta mucho más tarde.

Semejantes fenómenos pueden observarse en las telecomunicaciones. Antes de que se impusiera la telegrafía eléctrica [...], la red de telegrafía óptica, cuya tradición se remonta hasta la antigüedad, fue desarrollada a la perfección. Se aumentó enormemente la velocidad de señalamiento, sea por la reducción debida de los barrocos textos administrativos, sea por la construcción de las señales que se transmitían de torre en torre. Este sistema de comunicación, que al mismo tiempo era un sistema de control, fue ampliado sistemáticamente durante la Revolución francesa²⁹⁵.

²⁹⁵ Koselleck 2007, *op. cit.*, pp. 326-327. Es interesante considerar el papel de los coches, aviones y la velocidad en las “Slapstick Comedies” de los años veinte, por ejemplo *Barney Oldfield’s Race for a Life* de Mack Sennett (1922) y en la comedia moderna *Planes, Trains and Automobiles* de John Hughes (1987).

En este contexto, las prácticas de la vida cotidiana pueden convertirse en las “totalizaciones” de un espacio y un tiempo racionalmente ordenados y controlados. En palabras de Bourdieu, los ordenamientos simbólicos del espacio y del tiempo conforman un marco para la experiencia por el cual aprendemos quiénes y qué somos en la sociedad²⁹⁶. En esta idea resuenan los ecos de Heidegger: “El espacio contiene tiempo comprimido. Para eso es el espacio²⁹⁷”. Si las experiencias espaciales y temporales son los vehículos fundamentales para la codificación y reproducción de las relaciones sociales (como sugiere Bourdieu), un cambio en la forma en que se representan las primeras generará, sin duda, algún tipo de transformación en las segundas. Según David Harvey, a causa de la tendencia a la fragmentación y a lo efímero propia del capitalismo, la dificultad reside en encontrar una mitología estable, expresiva de sus valores y sentidos intrínsecos. Los efectos de la aceleración tecnológica en la realidad social son ciertamente importantes²⁹⁸. Un ejemplo de ello puede encontrarse en el hecho de que la aparente prevalencia antropológica del espacio sobre el tiempo en la percepción y en la relación humana con el entorno y el mundo da paso a su inversa: la del tiempo sobre el espacio. Y de forma tan acusada que parece que el tiempo fuera a abolir el espacio, comprimiéndolo o incluso aniquilándolo en su inmediatez y simultaneidad.

²⁹⁶ Cita de Bourdieu en Harvey 2008, *op. cit.*, p. 251: “las prácticas y representaciones comunes se determinan a través de una relación dialéctica entre el cuerpo y una organización estructurada del espacio y del tiempo”.

²⁹⁷ Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980, p. 242.

²⁹⁸ Harvey 2008, *op. cit.*, pp. 267 y ss.

“Desde un punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; el mismo melancólico frenesí tecnológico, la misma ilimitada organización del hombre común. En una época en que el rincón más remoto del globo puede ser conquistado por la tecnología y abierto a la explotación económica; cuando cualquier suceso, por encima de dónde y cuándo ocurra, puede ser comunicado al resto del mundo a la velocidad deseada; cuando el asesinato de un rey en Francia y una sinfonía en Tokio pueden “experimentarse” en forma simultánea; cuando el tiempo no es otra cosa que velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo en tanto historia ha desaparecido de la vida de todos los pueblos [...] entonces, sí, entonces, en medio de este torbellino sigue en pie un interrogante que nos persigue como un espectro: ¿para qué? ¿Adónde? ¿Entonces qué?”²⁹⁹

La aceleración técnica ha conducido a una revolución del régimen espacio-temporal en las sociedades modernas avanzadas, donde el espacio parece “contraerse” y pierde su importancia para la orientación. Los procesos y desarrollos ya no están localizados, y las localizaciones se vuelven *no-lugares*³⁰⁰, espacios sin historia, sin identidad o relación. Si contrastamos los datos recogidos por Koselleck³⁰¹ con los datos actuales, observamos cómo la arritmia de

²⁹⁹ Heidegger 1980, *op. cit.* Fragmento analizado por Harvey (2008, *op. cit.*, pp. 232-233), Beriain (2008, *op. cit.*, p. 103) y Blitz, M., *Heidegger's Being and Time: and the possibility of political philosophy*, Ítaca, Nueva York, 1981, p. 217.

³⁰⁰ Volveremos sobre este concepto de Marc Augé en la última parte de la Tesis Doctoral.

³⁰¹ Koselleck 1993, *op. cit.*, p. 328: se han superado los límites naturales que frenaban la aceleración.

la modernidad se ha acelerado hasta alcanzar cotas que superan con creces las previsiones. Rosa³⁰² introduce en este punto una reflexión acerca de la relación entre la aceleración técnica y los procesos de simultaneidad de lo no-simultáneo en ámbitos como Internet, donde encontramos numerosa información sin clasificar ni ordenar (ni cronológica ni jerárquicamente) al estilo de un caleidoscopio de datos fragmentarios; en las formas contemporáneas de comunicación (*Email*, *WhatsApp*, contestador automático) que permiten “des-temporalizar” las conversaciones; o en las manifestaciones artísticas postmodernas, donde elementos de diversas épocas coexisten en un collage o pastiche cultural; pero también a nivel de política mundial encontramos cierta coexistencia entre regímenes aparentemente anacrónicos (grupos terroristas ultramodernos vinculados a sociedades de estructura medieval, ciudades con distritos financieros altamente comunicados junto a otros en los viven comunidades apenas desarrolladas, etc.).

3.2.3. *Poder, guerra y velocidad*

Duffy, en su estudio sobre la velocidad, afirma que el término francés *vif* incorpora al menos tres significados, poniendo en relación velocidad, violencia y vida³⁰³. El desarrollo tecnológico aparece, tanto en los análisis de Rosa como en los de Virilio, ligado a una cierta idea de violencia. Para el primero, el programa de

³⁰² Rosa 2010, *op. cit.*, pp. 131-132.

³⁰³ Duffy, E., *The speed handbook. Velocity, pleasure, modernism*, Duke, University Press Books, 2009, p. 209.

aceleración del Estado moderno (marcado por la velocidad y la flexibilidad) conduce a que vivamos un permanente “estado de emergencia”³⁰⁴, en el que surge una nueva idea de la violencia a través de la concurrencia político-militar. Recuperando una expresión de Foucault, podríamos decir que la disciplina temporal moderna está “inscrita en el cuerpo humano”. El Estado y el ejército se muestran como factores institucionales centrales de la aceleración: el poder político se concibe como potencia de movimiento (el poder del más rápido y del más flexible), mientras que el espacio se divide entre territorios de defensa frente a territorios de conquista, y el desarrollo de los misiles inteligentes han hecho posible la destrucción más rápida del enemigo³⁰⁵. No obstante, de la modernidad clásica a la modernidad tardía se produce no sólo una pérdida de poder del Estado-nación, sino una transformación fundamental de su función. Del mismo modo, la institución militar ha perdido su función de acelerador social en la modernidad avanzada: hoy se trata más bien de dispersar, descentralizar y ralentizar la guerra, neutralizando de manera más eficaz la capacidad de resistencia del enemigo.

La aceleración tecnológica se encuentra en el centro de la dromología de Paul Virilio, una narrativa de la aceleración histórica que transita desde la revolución del transporte a la de la transmisión y finalmente a la revolución de la “transplantación” nacida de las posibilidades emergentes de la biología. Virilio sostiene que la cuestión de la técnica es inseparable de la del *lugar* de la técnica. En

³⁰⁴ Rosa 2010. *op. cit.*, pp. 241-258.

³⁰⁵ *Ibidem*.

la actualidad, el lugar de las técnicas ya no es solo lo ilimitado o infinitamente grande de un medio planetario o espacial, sino el de lo infinitamente pequeño de nuestro cuerpo, de las células que componen la materia viva de nuestros órganos³⁰⁶. A su juicio, la pérdida de extensión del *espacio real* en beneficio de la ausencia de intervalo propia de las teletecnologías de *tiempo real* conduce a una intrusión intraorgánica de la técnica y sus micromáquinas en el seno de lo viviente. Por ejemplo, la invención del marcapasos simbolizaría la realización, casi un siglo más tarde, del sueño de los futuristas italianos: el cuerpo del hombre íntegramente nutrido por la técnica gracias a la miniaturización de “máquinas-microbios” casi invisibles, elementos vitales desnaturalizados, pero con una diferencia fundamental en el orden de la magnitud de la velocidad, puesto que ya no se trata, como afirmó Marinetti, de rivalizar con la aceleración de los motores haciendo del cuerpo-locomotor del individuo el equivalente del automóvil sino, más bien, de transformar el cuerpo humano para hacerlo contemporáneo de la velocidad absoluta de las ondas electromagnéticas.

Virilio considera que el cuerpo humano ha sido reconfigurado por la velocidad con el objetivo de no quedarse atrás en la carrera originaria de la vida. Cuando la velocidad alcanzó el umbral infranqueable (según la ley de la relatividad) de los 300.000 kilómetros por segundo, la aceleración se integró en el interior de la materia, reconstituyendo las dinámicas vitales en función del estímulo de las funciones nerviosas y provocando una

³⁰⁶ Virilio, P., *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 110.

transformación de las sensaciones. Se produce así una ruptura entre la distinción clásica entre lo interno y lo externo, a favor de un nuevo tipo de “hipercentralidad” propia de un tiempo presente o “real”, en el que no hay diferenciación entre centro y periferia. Si hasta hace no mucho “estar presente era estar cerca”, físicamente, cara a cara, la llegada de una “proximidad mediática³⁰⁷” fundada por las propiedades del dominio de las ondas electromagnéticas parasita el valor del acercamiento inmediato de los interlocutores, y esta súbita pérdida de distancia se refleja en el *ser-ahí*, aquí y ahora.

La modernidad concibe la naturaleza como una máquina, a la cual el principio de inercia libera de toda teleología³⁰⁸. Esta concepción, para Virilio, inaugura una visión mecanicista que puede observarse en el hecho de que las máquinas han ido ocupando poco a poco el lugar que antes se reservaba a los animales, tanto en lo relativo al transporte como en los trabajos pesados. En el momento en que las máquinas se convierten en animales, los propios animales se convierten en máquinas. Por esta razón, la diferencia de lo humano con respecto a lo inhumano-natural se articula en las sociedades modernas como la diferencia entre el hombre y la máquina. Esta diferencia, habitualmente enunciada bajo la expresión de que “las máquinas no tienen alma³⁰⁹”, queda en cierto sentido desdibujada si recordamos que “alma”, en la antropología tradicional de corte aristotélico, significa principio de auto-

³⁰⁷ Virilio 2002, *op. cit.*, pp. 115. El autor recupera el concepto de “la gran salud” del Zaratustra de Nietzsche, ver pp. 17 y ss.

³⁰⁸ *Ibidem*: “El cuerpo y la máquina”.

³⁰⁹ Pardo, J. L., “El alma de las máquinas. Humano/inhumano, en torno a Crash de David Cronenberg”, en *Estética de lo peor*, Pasos Perdidos-Barataria, 2011, pp. 237-238.

movimiento, idea que será cuestionada a partir de la invención del motor mecánico. Una razón más, según Virilio, para comprender que las máquinas han ocupado el lugar que antes se asignaba a los seres vivos. La imagen moderna del “retorno a la naturaleza” ya no es vivida como un regreso al lugar de donde provenimos sino como un destino hacia el cual el futuro nos va acercando; es también la imagen de la maquinización total del sexo y la muerte³¹⁰, que parecen representar los últimos residuos de una *emoción* irreductible a lo mecánico; o la del coche accidentado como la máquina sagrada (el equivalente del animal totémico) que, a diferencia de un coche nuevo, es “un coche con historia, uno que tiene algo que contar, uno que cuenta³¹¹”.

3.2.4. *La esencia de la tecnología moderna*

Como observó Nietzsche, la prioridad para el hombre moderno ya no es el placer o el displacer, sino la mera excitación³¹². Balzac afirmaba que “todo exceso se basa en un placer que el hombre quiere repetir más allá de las leyes ordinarias promulgadas por la naturaleza. Cuanto menos ocupada está la fuerza humana, más se interna en la vía del exceso: para el hombre social, vivir es

³¹⁰ Recordemos a la pareja de *Crash*, que descubre una nueva forma de relación sexual, el choque automovilístico (véase Pardo 2011, *op. cit.*).

³¹¹ Duffy 2009, *op. cit.*, p. 210: “No me importaría morir como [James] Dean: joven, y a gran velocidad”.

³¹² Mumford, L., *Técnica y civilización: la doctrina del progreso*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 201-208.

desgastarse más o menos rápidamente³¹³”. Si aumentamos la velocidad a la que vivimos, quizás podríamos *desgastarnos* menos rápidamente o, en definitiva, vivir más. Todas las formas de aceleración técnico-industrial, desde el automóvil al avión o de la radio a Internet, han hecho surgir un sentimiento nuevo de “estar/ser-en-el-mundo” y de “estar/ser-en-el-tiempo”³¹⁴. Las relaciones ya no son sólidas sino *líquidas*, es decir, transitorias, cambian a una velocidad sin precedentes. En este contexto se produce el aumento del ritmo de vida como una respuesta moderna a la muerte, que dota a la idea de aceleración un carácter eudemonista bien expresado en el Futurismo de Marinetti. Dependiendo de la forma de *ser en el mundo* será la apreciación que se haga del tiempo y sus usos:

el heideggeriano «camino del campo» ha sido destruido irrevocablemente e irremediablemente por el capitalismo avanzado [...]. En este sentido, *lo otro* de nuestra sociedad ya no es, como en las sociedades precapitalistas, la naturaleza, sino otra cosa que aún debemos identificar. No quisiera que esta *otra cosa* se confundiera apresurada y simplemente con la tecnología, puesto que pretendo mostrar que la tecnología no es, en este sentido, más que el signo de algo distinto³¹⁵.

³¹³ Cita de Honoré de Balzac (1838) en Virilio, P., *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 112.

³¹⁴ Una aproximación a la influencia de Heidegger en la sociología del tiempo puede encontrarse en Zamorano, R., “Debate en torno a las concepciones del tiempo en sociología”, *Cinta de Moebio*, 31 (2008), p. 54.

³¹⁵ Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 78.

La esencia de la tecnología moderna es algo que no tiene nada que ver con lo tecnológico, sino con el miedo a la muerte³¹⁶. Gleick recoge las reflexiones de San Agustín: somos tiempo, somos finitos, “la muerte es porque nosotros somos³¹⁷”. La muerte es un absoluto, pero el tiempo no lo es. Incluso si vivimos pendientes de nuestras agendas, si comemos cuando lo dice el reloj y no cuando sentimos hambre, etc.³¹⁸, debemos recordar que el tiempo es definido, analizado, medido, e incluso construido, por el hombre. Puede ayudarnos pensar en él como un flujo continuo, en vez de que como una serie de segmentos compartimentados. O al menos reconocer que ni las técnicas de eficiencia ni la tecnología pueden hacer que tengamos más tiempo para nosotros, porque el tiempo no es algo que pueda perderse (ni ganarse): no es algo que hayamos tenido nunca, es algo en el interior del cual vivimos.

³¹⁶ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994. Ver análisis de Duffy 2009, *op. cit.*: el miedo a la muerte, y el carácter contingente de la experiencia presente.

³¹⁷ Gleick, J., *Faster. The acceleration of just about everything*, Nueva York, Vintage Books, 1999, p. 280.

³¹⁸ Cf. Baudrillard, J., *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza y Janés 1974: el drama del ocio o la imposibilidad de perder el propio tiempo y la ficción de libertad.

3.3. Aceleración y cultura de la velocidad

3.3.1. Cultura de la velocidad

Koselleck afirma que a partir de 1750 se puede constatar una percepción de aceleración social e histórica: parece como si la aceleración aumentase el ritmo de la vida misma, atravesando distintos ámbitos, no sólo el mundo industrial tecnificado sino igualmente la vida cotidiana, la política, la economía y el crecimiento poblacional³¹⁹. A partir del siglo XIX, no puede negarse la influencia determinante de la aceleración sobre todos los campos de producción cultural. “Todo debería sonar en forma simultánea [...] Uno debería poder oír los mugidos del ganado, los suspiros de los amantes y la retórica de los funcionarios, todo al mismo tiempo³²⁰”, afirmó Flaubert, autor que abrió el camino al modernismo al analizar el problema de la representación de lo heterogéneo y lo diferente, de lo simultáneo y lo sincrónico, en un mundo donde tanto el tiempo como el espacio son absorbidos por los poderes homogeneizantes del dinero y del intercambio de mercancías. Rosa ofrece numerosos ejemplos³²¹ de la aceleración en arquitectura, pintura, escultura, literatura, música, incluso los

³¹⁹ Koselleck 2007, *op. cit.*, p. 330.

³²⁰ Citado por Harvey 2008, *op. cit.*, p. 291.

³²¹ Rosa 2010, *op. cit.*, p. 58: “Del amor al movimiento a la ley de la aceleración”. Son interesantes al respecto los análisis de “La Tour Eiffel” de Delaunay (1911) en Harvey (2008. *op. cit.*) y Kern (1983, *op. cit.*).

hábitos de lectura se aceleraron en el siglo pasado. El economista Steffan Linder³²² lamenta el decline del disfrute de los placeres relativos a la comida o a la seducción, al encontrarse sujetos a la aceleración, y Gleick³²³ nos muestra numerosas constataciones de este hecho referidas a la transmisión de información, trabajo, televisión, entretenimiento, etc.

Sin embargo, en los autores mencionados la aproximación a la aceleración tiene un matiz de nostalgia y negatividad que excluye las oportunidades que ésta ha brindado. La teoría crítica de Hartmut Rosa es una contribución importante a la sistematización de la aceleración social, sin embargo debe ser completada por una teoría de la cultura que recoja las ambivalencias del concepto³²⁴, ya que su análisis con frecuencia excluye ciertos aspectos de la aceleración, así como las oportunidades históricas que ha brindado. En su estudio sobre la relación entre el tiempo, el espacio y las transformaciones culturales de la modernidad, Kern analiza las connotaciones positivas que la velocidad tuvo durante el período 1880-1918³²⁵. El período justo anterior a la Primera Guerra Mundial, entre 1910-1914, es crucial en la evolución del pensamiento³²⁶. En 1905 se formuló la teoría de la relatividad de Einstein, en 1913 se instaló la línea de montaje de Ford, ese mismo año desde la torre Eiffel se emitió la primera señal de radio, lo cual puso de manifiesto la posibilidad de reducir al espacio a la

³²² Linder, S., *The harried leisure class*, Nueva York, Columbia University Press, 1970, p. 83: la velocidad se opone a la seducción.

³²³ Gleick 1999, *op. cit.*

³²⁴ Vostal 2014, *op. cit.*, p. 96.

³²⁵ Véase Kern 1983, *op. cit.*, especialmente el capítulo “Speed”, pp. 109 y ss.

³²⁶ *Ibidem*, pp. 150-151.

simultaneidad de un instante. En 1912 se publicó *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim, con su explícito reconocimiento de que el fundamento de la categoría tiempo es el ritmo de la vida social. Ortega y Gasset, siguiendo a Nietzsche, formuló en 1910 su teoría del perspectivismo, que tuvo su traducción en el espacio de la pintura heredera de Cézanne por parte de Picasso y Braque.

Existía “un sentido de creciente unidad entre gente que antes estaba aislada por la distancia y la falta de comunicación. Sin embargo, esto no carecía de ambigüedad, porque la proximidad también generaba ansiedad: aprensión hacia la posibilidad de que los vecinos estuvieran demasiado cerca³²⁷”. ¿Cómo se expresaba esta ambigüedad? Harvey analiza dos corrientes de pensamiento que podemos reconocer a partir del énfasis que se otorgue a la unidad o a la diferencia. Los que acentuaban la unidad entre la gente también aceptaban la “irrealidad del lugar” dentro de un espacio relativo fragmentado. Al celebrar la aniquilación del espacio por el tiempo, la tarea era relanzar el proyecto de emancipación humana universal de la Ilustración hacia un espacio global unificado a través de mecanismos de comunicación e intervención social. Sin embargo, ese proyecto suponía una fragmentación social. En palabras del cubista Fernand Léger, la vida “estaba más fragmentada y se movía más velozmente que en épocas anteriores” y era esencial concebir un arte dinámico para dar cuenta de ella³²⁸.

³²⁷ *Ibidem*, p. 88 (traducción propia).

³²⁸ Seguimos el análisis de Harvey 2008, *op. cit.*, pp. 297 y ss.

El otro tipo de reacción reunía una multitud de respuestas aparentemente divergentes y sin embargo construidas alrededor de un principio central: que cuanto más unificado esté el espacio, más importancia asumirán las cualidades de las fragmentaciones para la identidad y la acción social. Esta tendencia a privilegiar la espacialización del tiempo (Ser) por encima de la aniquilación del espacio por el tiempo (Devenir) es coherente con gran parte de lo que expresa hoy el postmodernismo. No obstante, sería erróneo considerar estas dos vías de pensamiento, el universalismo y el particularismo, como separadas entre sí. Deberían considerarse como dos corrientes de sensibilidad que fluyeron la una junto a la otra, a menudo en la misma persona, aun cuando alguna de ellas tuviera preeminencia en un lugar y tiempo determinados³²⁹. La oposición entre Ser y Devenir resulta central en la historia del modernismo. El postmodernismo surge como un tipo de respuesta a un nuevo conjunto de experiencias sobre el espacio y el tiempo, un nuevo giro en la “comprensión espacio-temporal”.

3.3.2. *Placer, vanguardia, modernidad*

Huxley afirmó que la velocidad es el único placer genuinamente moderno. Esta experiencia, añade Duffy, debe ser pensada políticamente³³⁰. Es un lugar común afirmar que el ritmo de vida se ha acelerado en los últimos cientos de años, y especular que esto se

³²⁹ *Ibidem*, p. 304.

³³⁰ Duffy 2009, *op. cit.*, ver introducción.

debe a las invenciones en el ámbito de la tecnología. Este fenómeno se ha visto como una afrenta. Pero, como cualquier placer, la velocidad es polimorfa y se resiste a ser inmovilizada³³¹. La historia muestra que los seres humanos nunca jamás hemos optado por la lentitud. Nos engañamos a nosotros mismos con una “falsa nostalgia”, es decir, una nostalgia de algo que nunca ha ocurrido³³².

“En principio existía un acuerdo: el Taylorismo y el Futurismo, la nueva tecnología, la nueva música y el cine, habían introducido al mundo en una carrera. Pero subyacían movimientos contradictorios. Tan pronto como la gente respondió a la nueva tecnología, el ritmo de su vida anterior se percibía como a cámara lenta. La tensión entre una realidad a velocidad excesiva y un pasado más lento generó elegías sentimentales acerca de los buenos viejos tiempos anteriores a la carrera. Fue una época de velocidad, pero [...] no siempre uniformemente acelerada. El ritmo era impredecible, y el mundo [...] estaba alternativamente abrumado e inspirado, horrorizado y encantado”³³³.

Una de las preocupaciones determinantes de la cultura moderna ha sido la pregunta acerca de la velocidad a la cual vivimos. Tomlinson, partiendo de una lectura marxista, reflexiona acerca de la influencia esta cuestión en los modelos económico-sociales de la modernidad. La llamada “cultura de la velocidad”, cuyo origen sitúa a mediados del siglo XIX, ha extendido su influencia en el arte, la

³³¹ Zerubavel, E., *The Fine Line*, Nueva York, The Free Press, 1991, pp. 106-114.

³³² Gleick 1999, *op. cit.*, p. 315.

³³³ Kern 1983, *op. cit.*, p. 130 (traducción propia).

política y el pensamiento actuales³³⁴. De la máquina como motor económico y simbólico de la revolución industrial, reflejo de la necesidad humana por superar la naturaleza e imagen del positivismo progresista, nace una idea de velocidad encaminada al progreso tecnológico que tiene como finalidad la optimización de los medios de producción y los beneficios económicos. Este proceso culmina en el desarrollo de las metrópolis, representadas en las novelas de Dickens, en películas como *Modern Times* de Chaplin y en las ciudades veloces de Le Corbusier. En este contexto se entrecruzan dos aspectos fundamentales de la velocidad: su atractivo estético y emocional, y su inseparable relación con la violencia. Es en esta naturaleza peligrosa de la velocidad donde radica su atracción, representado en la producción de automóviles lujosos con una capacidad de aceleración cada vez mayor³³⁵, un placer que Tomlinson identifica con la “cultura cyborg” o el anhelo del hombre de fusionarse con la máquina³³⁶. A raíz de esta fascinación por la velocidad desarrolla su propuesta del “heroísmo de la rapidez”, reflejado en una cultura hedonista y transgresora obsesionada con la juventud y la intensidad de las experiencias vividas. De forma paradójica, esta idealización del héroe tipo James Dean se muestra a la vez como resultado de la aceleración y del deseo de romper las normas que ésta impone. La violencia, la guerra mecanizada, contradicen la idea del orden progresista moderno

³³⁴ Tomlinson, J., *The Culture of Speed. The Coming of Inmediacy*, Londres, SAGE, 2007.

³³⁵ Rosa, H., “Full Speed Burnout? From the Pleasures of the Motorcycle to the Bleakness of the Treadmill: The Dual Face of Social Acceleration”, *International Journal of Motorcycle Studies*, 6, 1 (2010).

³³⁶ Tomlinson 2007, *op. cit.*, capítulo segundo.

pero, al mismo tiempo, surgen de la manía por el avance tecnológico y la obsesión por su expansión capitalista.

Tomlinson elabora un concepto de rapidez distinto del industrial-maquinico, en relación al surgimiento de Internet y a los radicales cambios referidos a los medios de producción propios del turbocapitalismo de principios del siglo XXI. Esta rapidez vertiginosa se corresponde con una velocidad convertida en inmediatez en el seno de una sociedad que puede proporcionar de manera instantánea el acceso a los servicios básicos y a la información, de manera que comprime al mínimo el lapso entre el deseo y su cumplimiento. La “llegada de la inmediatez” en un mundo que, en términos de Bauman, califica como “fluido”, puede observarse en distintos ámbitos: en el consumo, la información, la comunicación, el transporte, el trabajo, etc., simbolizando el fin del progreso anunciado por la revolución industrial. Todas aquellas distancias que se redujeron por las tecnologías del XIX, como el ferrocarril y el telégrafo, se revelan inexistentes en el actual estado de la técnica. La inmediatez, la instantaneidad, ya no es un objetivo como lo era para la velocidad maquina, sino un supuesto, una condición de vida que genera una cultura acelerada, desligada y sin finalidad.

3.3.3. Del Futurismo al Presentismo

El término “presentismo”³³⁷, acuñado por Hartog hace referencia al “Futurismo”, movimiento artístico de vanguardia que, a comienzos del siglo XX, defendió la belleza de la velocidad, el poder de la aceleración técnica y la guerra contra el *Passatismo* entendido como la visión tradicional del mundo que rechazaban. El texto fundacional del Futurismo es el conocido *Manifiesto* de Marinetti, publicado en París en 1909 por el diario Le Figaro, donde se anuncia, entre otras cosas, la “muerte del tiempo”:

“¡Nosotros estamos sobre el promontorio extremo de los siglos!
¿Por qué debemos mirarnos las espaldas, si queremos derribar las misteriosas puertas del Imposible? El Tiempo y el Espacio murieron ayer; nosotros vivimos ya en el absoluto, pues hemos creado ya la eterna velocidad omnipresente”³³⁸.

En las obras de Balla o Boccioni, pero también en las de los artistas cubistas o dadaístas, podemos observar un esfuerzo por traducir la dinamización y transformación de la experiencia temporal en un nuevo lenguaje formal. Con una base teórica que combina una particular lectura de las *Consideraciones intempestivas*

³³⁷ Hartog, F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003. Ver también Virilio, P., *Le futurisme de l'instant*, París, Galilée, 2009, y Michaud, E., “Le présent du Futurisme. Les vertiges de l'auto-destruction”, *Art et société*, 21 (2003), pp. 21-42.

³³⁸ Marinetti, F. T., “Le Futurisme”, *Le Figaro*, 20 de febrero de 1909, punto octavo.

de Nietzsche con los últimos descubrimientos científicos, los futuristas abrazan “la nueva religión moral de la velocidad³³⁹” declarando que la belleza de un automóvil, que posibilita la circulación de este nuevo placer en la sociedad de masas, es mayor que la de la Victoria de Samotracia. Desarrollan una utopía que pone en relación al hombre con la máquina: no hay diferencia entre la naturaleza y el artificio, son diferentes “tipos de vida”. Frente al romanticismo melancólico del *Passatismo*, defienden una visión vitalista del mundo.

Como venimos observando a lo largo del capítulo, una de las consecuencias de la aceleración futurista es la “compresión temporal” propia del presentismo contemporáneo: los horizontes temporales se acortan hasta el punto de convertir al presente en lo único que hay. En palabras de Habermas, “el nuevo valor que se asigna a la transitoriedad, a lo fugaz y a lo efímero, la propia celebración del dinamismo, revelan el anhelo de un presente impoluto, inmaculado y estable”³⁴⁰. Frente a la tesis de la modernidad acelerada de Rosa, autores como Byung-Chul Han sostienen³⁴¹ que no estamos ante una aceleración del tiempo, sino ante una atomización y dispersión temporal. Se ha producido una “disincronía” en el sentido de que hoy en día cada instante es pensado como igual al otro, y no existe ni un ritmo ni un horizonte que sirva de orientación ni otorgue significado a la vida. Incluso la

³³⁹ Rosa 2010, *op. cit.*, p. 55.

³⁴⁰ Citado en Harvey 2008, *op. cit.*, p. 357.

³⁴¹ Han, B.-C., *El aroma del tiempo*, Barcelona, Herder, 2015.

muerte³⁴² es un instante más. El tiempo se escapa porque nada concluye, y todo, incluida la propia identidad, se experimenta como efímero y fugaz.

³⁴² Esto invalida, según el autor, la vivencia de la muerte en Nietzsche y Heidegger como consumación de una unidad de sentido.

III

FAUSTO DESENCANTADO DIAGNÓSTICOS Y ASPECTOS CRÍTICOS DE LA MODERNIDAD

En la tercera parte de la tesis proponemos recoger bajo la imagen metafórica de Fausto las consecuencias no deseadas de la aceleración, así como los diferentes (e incluso contrapuestos) diagnósticos de la modernidad, para concluir con la crítica de Heidegger al concepto moderno de tiempo. El capítulo cuarto analiza la crisis del futuro propia del “presentismo” contemporáneo, que tiene como consecuencia una problematización de la política y de la identidad. Estudiaremos cómo estos procesos pueden ser considerados a la vez como patológicos (vinculando aceleración y alienación) o liberadores y potencialmente creativos (especialmente, en el ámbito de la identidad).

No obstante, nos preguntamos, si es cierto que todo está acelerado, cómo es posible desacelerar para “habitar el tiempo” y dar sentido a una existencia que aparentemente carece de horizontes temporales firmes. Con esta inquietud comienza el capítulo quinto, donde se recogen diferentes movimientos de desaceleración (tanto intencionales como no intencionales) y se recupera la crítica de

Heidegger al concepto de tiempo lineal para recuperar la posibilidad de un “tiempo horizontal”, una temporalidad que reúna el pasado, presente y futuro que el movimiento incesante de una modernidad acelerada ha desarticulado.

CAPÍTULO 4

4.1. Una modernidad paradójica y patológica

4.1.1. Crisis del futuro: la promesa incumplida

La aceleración, que nos atrae y nos seduce, nos divierte, nos estimula, acaba conduciendo en la modernidad avanzada a una situación paradójica: en lugar de acercarnos a un futuro que se presenta como promesa, desarrollo racional de la idea de progreso, se convierte “en el movimiento incesante de la rueda de un hámster³⁴³”. La velocidad deja de servir al proyecto moderno de emancipación, perdiendo su potencial como fuerza de liberación y de autonomía, situándonos en una versión actualizada del mito de Sísifo. Nuestra sociedad de la aceleración produce culpables sin posibilidad de redención³⁴⁴, y un tiempo sin vida en el que no hay instante que no sea intercambiable por otro. El hombre, afirma Heidegger, desearía que cosas constantemente nuevas le salieran al paso en su presente, porque prevalece la idea de que “lo más reciente es lo mejor”³⁴⁵: las novedades son vistas como avances,

³⁴³ Expresión que Inmanuel Wallerstein, en *El capitalismo histórico* (1988), toma del economista John Kenneth Galbraith. Citado en Rosa 2011, *op. cit.*

³⁴⁴ Esta lógica se condensa en el doble sentido del término alemán *Schuld*, culpa (religiosa) y deuda (económica). Zamora, J. A., “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, en Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J. L. (eds.) *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, p. 107.

³⁴⁵ Heidegger, M., *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999. La crítica a la modernidad y la exaltación de la novedad se encuentra también en Walter

signos de distinción, independientemente de cualquier análisis cualitativo. Es el esquema que Benjamin denunció por imposibilitar la experiencia del tiempo, pues ésta tiene que ver con algo verdaderamente nuevo que escape a la coacción de la repetición de “lo nuevo, siempre igual” que ofrece el capitalismo como religión.

Hoy se hacen más evidentes los efectos de aceleración, e igualmente sus paradojas. Y es que, como afirma Thomas Eriksen (parafraseando a Oscar Wilde) “sólo hay una cosa peor que andar escaso de tiempo. Y es no andar escaso de tiempo³⁴⁶”. La expresión “hambre de tiempo” fue acuñada por Linder³⁴⁷ para designar una tendencia emergente en los años setenta. La indigencia temporal, que caracterizó la condición de las sociedades industriales avanzadas, se produce debido a los deseos de aumentar el rendimiento del tiempo de ocio de forma paralela al aumento del rendimiento en el tiempo de trabajo. Se ha producido un desajuste. Hoy tenemos la posibilidad de disfrutar de un mayor tiempo libre que en siglos anteriores, pero también mayores niveles de estrés y presión temporal al multiplicarse las tareas a realizar de forma exponencial, lo que nos lleva a querer realizar varias cosas a la vez. El problema radica en esta lógica de la competición o “lógica del incremento”: se nos presenta la opción de hacer cada vez más cosas y, por consiguiente, cada vez tenemos menos tiempo para interesarnos en cada una de ellas. Se trata entonces de aprender a

Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, vol. I, Madrid, Taurus, 1992, pp. 175-191.

³⁴⁶ Eriksen, T., *Tyranny of the moment: fast and slow time in the information age*, Londres, Pluto Press, 2001, p. 147.

³⁴⁷ Linder, S., *The harried leisure class*, Nueva York, Columbia University Press, 1970.

lidar con el ritmo frenético de la vida moderna³⁴⁸ que, en su demanda de cada vez más flexibilidad y movilidad, donde no parecen tener cabida ni la *restitutio* ni la ruptura como dos maneras simétricas de articular el pasado y el futuro, nos sitúa ante la efímera autoridad del presente. Un presente que se vuelve fugaz, difícil de habitar, resultado de la conjunción de esta paradójica escasez temporal que, unida a la aceleración, produce una sensación de velocidad imparable.

“Ya que la aceleración tecnológica implica que un menor tiempo es necesario, el tiempo debiera volverse *abundante*. Si, por el contrario, el tiempo se vuelve más y más *escaso*, este será un efecto paradójico que requiere una explicación sociológica³⁴⁹.”

Aumentar la velocidad, por tanto, no nos ayuda a resolver el problema del tiempo, más bien al contrario, cuanto más tiempo ganamos gracias a la aceleración, paradójicamente, menos tiempo tenemos. El hombre cotidianamente repite con frecuencia no tener tiempo para nada³⁵⁰. En la llamada “sociedad del riesgo” lo que debemos justificar no es el movimiento sino la permanencia³⁵¹, ya que la estabilidad parece casi una muerte en vida. Para la

³⁴⁸ Aunque este fenómeno no es algo reciente: hace más de 150 años, Tocqueville ya observó que los americanos andaban siempre apresurados.

³⁴⁹ Rosa, H., “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”. *Persona y Sociedad*, XXV, 1 (2011), p. 18.

³⁵⁰ Heidegger 1999, *op. cit.*

³⁵¹ Rosa, H., *Accélération. Une critique sociale du temps*, París, La Découverte, 2010, p. 54.

concepción utilitarista del tiempo vinculada a la economía capitalista, una agenda vacía es sinónimo de fracaso. El tiempo de la espera, el “tiempo muerto”³⁵², se considera tiempo perdido. Baudrillard habla del “drama del ocio” en la sociedad de consumo. A pesar de la ficción de libertad que el ocio representa, asistimos a la imposibilidad de perder el propio tiempo en la medida en que el tiempo libre nunca constituye más que un paréntesis evasivo en el ciclo de la producción. “Cuando hablo del tiempo es porque ya no lo tengo”, decía Apollinaire. Respecto al ocio, podríamos afirmar que “cuando uno *tiene* tiempo, es porque ya no es tiempo libre”³⁵³.

El siglo XX, que comenzó siendo futurista³⁵⁴, ha terminado siendo “presentista”. En la modernidad tardía “la categoría temporal del futuro quedó abolida y fue reemplazada por la de un presente prolongado”³⁵⁵, un proceso que precipitó la aparición de la conciencia postmoderna del tiempo. El discurso progresista de la modernidad, que para Hartog se encuentra enmarcado entre los siglos que van de 1789 a 1989³⁵⁶, se ha quebrado, se abre una nueva brecha que acorta la perspectiva del tiempo como horizonte de

³⁵² Una interesante contribución a la definición de este concepto se encuentra en González, J. A., “Una modesta reclamación del tiempo muerto”, en VV. AA., “Pensar el tiempo”, *Archipiélago*, 10-11 (1992), pp. 83-85.

³⁵³ Baudrillard, J., *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1974, pp. 194-195 (cursivas añadidas).

³⁵⁴ Hölscher, L., *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI, 2014, pp. 215-227: la “futurológica” y los límites del progreso.

³⁵⁵ Nowotny, H., *Time. The Modern and Postmodern Experience*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 48. La crisis del futuro ha sido analizada bajo la perspectiva de los totalitarismos y el arte modernista en Griffin, R., *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010, pp. 77-90.

³⁵⁶ Hartog, F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 116. Para una revisión de la crisis de la modernidad, véase Wagner, P., *Sociología de la modernidad*, Barcelona, Herder, 1997, pp. 297-327.

acción, haciendo irrelevantes tanto el pasado como el futuro. En la actualidad, la idea de progreso resulta problemática, nos infunde un cierto temor e inseguridad, y al mismo tiempo no se considera a la historia como maestra de la vida. “Cuanto más creemos en la novedad de los tiempos en los cuales vivimos, más insignificante resulta el espacio de experiencias disponible; y, de otro lado, cuanto más se debilita la creencia en el progreso, el vacío abierto detrás de la creencia se convierte en ámbito de fascinación³⁵⁷”.

4.1.2. Patologías de la velocidad

La aparición a finales del siglo XIX de un nuevo discurso sobre la aceleración en términos de patología médica (neurastenia) puede ser considerada como el síntoma más evidente de una oleada generalizada de aceleración. La melancolía había sido diagnosticada por Nietzsche como “el mal de nuestro siglo” y, desde la sociología, Simmel observó que los cambios sociales conducían a un aumento de la vida nerviosa y la ansiedad. La desilusión ante un mundo en constante cambio puede ilustrarse con las palabras de Henry Adams:

“Una revolución de estas características no había sucedido desde el año 300. El pensamiento había experimentado, en más de una ocasión, trastornos, pero nunca había sido lanzado hasta este punto a la vorágine de fuerzas infinitas. [...] El hombre ya no era

³⁵⁷ Aristizábal, P. J., “Fenomenología y Crisis: Apuntes a las ciencias sociales”, en Cuartas, J. M. (comp.), *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. II (2008), p. 93.

un maestro del tiempo. [...] Las imposibilidades ya no eran obstáculos. Las vidas de todos se habían nutrido de imposibilidades. Antes de llegar a los seis años, el niño ya había visto cuatro imposibilidades convertirse en realidad: el barco de vapor sobre los océanos, el ferrocarril, el telégrafo y el daguerrotipo, sin poder distinguir cuál de los cuatro había precipitado la aparición de otros. [...] Cada día, la naturaleza se rebelaba violentamente, provocando lo que denominamos accidentes, enormes destrucciones de las propiedades y de las vidas, mientras reía a carcajadas al ver al hombre gimiendo, gritando o temblando con desesperación, pero totalmente incapaz de detenerse, aunque sólo fuese por un instante. Tan solo los ferrocarriles causaron una masacre digna de la guerra; los automóviles y las armas de fuego devastaron la sociedad, hasta el punto que un terremoto, en comparación, podría haber pasado por un momento de relax”³⁵⁸.

El individuo concreto experimenta “la forma desestructurada” no como una liberación, sino en forma del inmenso *ennui* descrito por Baudelaire³⁵⁹. La lectura del nihilismo moderno realizada por Ehrenberg vincula la idea del sujeto acelerado o “el individuo trayectoria” con la crisis de sentido. Estrés, fatiga, depresión, estos tres males modernos se vinculan a una sociedad en la que la norma se funda sobre la iniciativa de los individuos. Estamos obligados a elegir, lo que puede resultar paralizante: cuando parece que “nada está verdaderamente prohibido, nada es verdaderamente posible”³⁶⁰. En su cuaderno de notas preparatorias para *La náusea*, publicada en 1938, Sartre anotó: “¿Qué es pues el tedio? Es donde hay

³⁵⁸ Fragmento de la autobiografía *La educación de Henry Adams* (1918), donde el historiador enuncia la “ley de la aceleración”. En Rosa 2010, *op. cit.*, p. 62 (traducción propia).

³⁵⁹ Frisby, D., *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992, p. 35.

³⁶⁰ Ehrenberg, A., *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 14.

demasiado y, al mismo tiempo, no hay suficiente. Insuficiencia porque hay demasiado, demasiado porque no hay suficiente³⁶¹”. El protagonista de la novela, Antoine Roquentin, es asaltado por la melancolía al descubrir la contingencia en un mundo blando e insípido donde el hombre es superfluo. La náusea melancólica permite descubrir, en la contingencia, la libertad: una libertad con la que no se sabe qué hacer. Se ha producido una nueva oleada de la aceleración en el paso del siglo XX al XXI³⁶², con síntomas patológicos como el incremento del estrés, el síndrome de fatiga crónica o el síndrome de déficit de atención, respuesta a las excesivas exigencias de velocidad y movilidad en una sociedad globalizada. Cuando este ritmo se percibe como excesivo, imposible de seguir, el sujeto se paraliza, mostrándose entonces “un atascamiento general de la persona que se manifiesta por la inhibición, la astenia, una dificultad general de los movimientos del cuerpo y del pensamiento”³⁶³.

El proceso de fragmentación biográfica que conlleva las condiciones del mercado laboral actual fuerza igualmente a una falta de verosimilitud en la vida. Mientras que hace un siglo el problema era cómo escapar de la rigidez de las estructuras burocráticas, ya fueran estatales o empresariales, en este momento nos enfrentamos a una suerte de movilidad que, lejos de significar

³⁶¹ Citado en Bartra, R., *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 147.

³⁶² Rosa 2010, *op. cit.*, pp. 60-65.

³⁶³ Ehrenberg 2000, *op. cit.*, p. 199. El autor se refiere aquí a los procesos de depresión, no obstante, podríamos incluir en estas situaciones de “parálisis” a aquellos sujetos que, por encontrarse en una situación de desigualdad, se ven incapaces para seguir el ritmo de vida moderno.

una liberación, produce una cierta desmotivación y falta de compromiso. Richard Sennett denuncia que estar continuamente expuesto al riesgo se ha vuelto causa de desorientación y depresión, lo que muestran las declaraciones que recoge en diferentes entrevistas: “Me sentía siempre volviendo a empezar de cero [...] Mira, esos caballeros tienen una memoria muy corta. Como te dije, ahí siempre estás volviendo a empezar, tienes que demostrarte que vales todos los días³⁶⁴”. No hay narración que pueda resistir esta continua regresión a la media.

En otra línea de análisis, Amparo Lasén, en un magnífico estudio sobre las temporalidades juveniles, contrapone el ritmo de la vida con la arritmia de la modernidad. En las sociedades modernas se opera la sustitución progresiva del ritmo (intensidad) por la medida (orden cuantitativo). El ritmo es la conjunción de la repetición y de la diferencia, mientras que las sociedades industriales nos proporcionan numerosos ejemplos de una sin la otra: pensemos en la fábrica frente a la Bolsa. El reloj y la agenda son el paradigma de la imposición de un tiempo homogéneo, organizado, arbitrario, que limita la sociabilidad de los individuos y favorece el control social disciplinario³⁶⁵. Sin embargo, esta construcción del tiempo no es ni cerrada ni omnipresente: manifestaciones rítmicas perduran al

³⁶⁴ Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 87. La “elasticidad laboral” y la aceleración social no sólo conducen de forma creciente a la depresión, sino incluso al suicidio. Pensemos en los casos de France Télécom, donde más de treinta trabajadores se quitaron la vida entre 2008 y 2009, o de la empresa china Foxconn, donde en los primeros meses de 2010 se registraron diez muertes por suicidio, todas relacionadas con condiciones de movilidad y extremada presión laboral.

³⁶⁵ Lasén, A., *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*, Madrid, Siglo XXI/CIS, 2000, p. 45.

margen del modelo neocapitalista como “puntos de fuga” (Deleuze) del sistema en la cotidianeidad. Se pueden citar desde las masas rítmicas que bailan en una *rave* multitudinaria o los espectadores de fútbol en los estadios a la organización temporal de la vida diaria en la que la alternancia de tiempos sociales se establece por las diferentes actividades y relaciones con los otros (parientes, amigos, vecinos,...). Son situaciones en las que los afectos y los sentimientos estéticos prevalecen, donde las acciones imponen su tiempo en un presente vivido en su acción, fuera de todo programa. También se ha explorado el modo como se hilvanan los nuevos relatos a lo largo de las diferentes etapas de nuestra vida, desde la juventud a la vejez, considerando que estas narraciones, más discontinuas y sincopadas que las tradicionales, pueden ser a su vez más libres, abiertas y plurales³⁶⁶. Nos situamos ante una modernidad ambivalente: por un lado, este proceso se experimenta como una promesa de liberación, como la apertura de nuevos horizontes y posibilidades de vida; por otro lado, el mismo proceso puede ser experimentado (incluso por las mismas personas) como algo opresivo, en relación a la angustia o el desasosiego.

³⁶⁶ Gil, E., *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Madrid, Taurus, 2001.

4.2. Aceleración y alienación

4.2.1. La tiranía del presente

En *La corrosión del carácter*³⁶⁷, Sennett relaciona la creciente exigencia de flexibilidad laboral con la debilidad moral que hace del sujeto un ser manipulable. Establece una distinción de tiempos como distinción social que recuerda al ya clásico análisis de Platón en *Teeteto*, donde Sócrates contrapone dos clases de tiempo en relación a dos clases de hombres: los libres y los esclavos. Es un cierto uso del tiempo lo que hace que un hombre pierda su libertad, con el consecuente “envilecimiento del alma”. Platón piensa, sobre todo, en la figura del sofista, cuando dice que la filosofía sólo está al alcance de los hombres libres, aquellos que son dueños de su tiempo, que pueden ser autores de su biografía y que tienen la capacidad de hacer promesas³⁶⁸. En la vida del esclavo no hay tiempo para la búsqueda de la verdad, por lo que estos hombres, débiles de carácter, se vuelven falsos y seductores. Estas reflexiones tienen su eco en las de Robinson y Godbey: “el hambre de tiempo no provoca la muerte pero, como observaron los filósofos antiguos,

³⁶⁷ Sennett 2000, *op. cit.*

³⁶⁸ Platón, “Teeteto”, *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, 2000. 172b y ss. “Islas de seguridad en un océano de inseguridades”, decía Hannah Arendt refiriéndose a la importancia de las promesas (*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 262-266).

impide comenzar a vivir³⁶⁹”. Nos enfrentamos a la dicotomía del tiempo libre frente a la tiranía del instante.

El presentismo actual nos deja ante una situación en la que no solamente el futuro acelerado ha olvidado su pasado sino que, además, ha ignorado su *páthos* emancipatorio. Podríamos hablar entonces, con Faustino Oncina, de una moderna “alienación profana³⁷⁰” que ha sucedido a la “alienación sagrada” del mundo premoderno. La sociedad acelerada celebra la movilidad como una nueva utopía. Si la primera modernidad expresaba su fascinación por la velocidad³⁷¹, en el contexto de una modernidad tecnológicamente avanzada esta idea de movimiento se vincula con la inmediatez, la conectividad, la reversibilidad y la ubicuidad de nuestras acciones³⁷². En relación a las palabras de Platón apuntadas más arriba, se plantea la pregunta acerca de hasta qué punto la vida móvil posibilita o cierra un espacio de reflexión de nuestro juicio, ya que el pensamiento requiere de tiempo y el síndrome de la prisa

³⁶⁹ Rosa 2010. *op. cit.*, p. 31 (traducción propia). De forma paralela, José Luis Pardo, resalta que “la intimidad está ligada al arte de contar la vida, que, dicho sea de paso, es, sin más, el arte. [...] Porque el arte de contar la vida (de darse cuenta de la vida, de tenerla en cuenta) no es más que el arte de vivir. Vivir con arte es vivir contando la vida, cantándola, paladeando sus gustos (sapere) y sinsabores. Y, desde luego, se puede vivir sin arte, sin contar nada, sin contar para nada ni para nadie, sin contar con nada ni con nadie. Se puede vivir sin intimidad, porque la intimidad no es imprescindible para vivir. La intimidad sólo es necesaria para disfrutar de la vida” (*La intimidad*, Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 29-30).

³⁷⁰ Consideramos valiosas sus aportaciones al análisis del problema en Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 41.

³⁷¹ Duffy, E., *The speed handbook. Velocity, pleasure, modernism*, Duke, University Press Books, 2009.

³⁷² Kaufmann, V., *Re-thinking Mobility*, Londres, Ashgate, 2002, pp. 22-30. Sobre el trasfondo imaginario de la movilidad en las sociedades modernas, véase Sánchez Capdequí, C., “Movilidad, aceleración y banalidad del mal”. *Política y Sociedad*, 49, 3 (2012), pp. 420-422.

propio de nuestra época podría repercutir en la (aparentemente paradójica) parálisis de los actores sociales³⁷³.

Nuestro presente amnésico, al borrar las fronteras entre el recuerdo y el hecho histórico, conlleva otra consecuencia. La memoria literal, “la repetición ritual conmemorativa, debe ser transformada en memoria ejemplar para que el recuerdo del horror pasado mantenga alerta al grupo frente a situaciones nuevas y, sin embargo, análogas³⁷⁴”. La historia *magistra vitae*, desterrada del régimen de historicidad moderno, vuelve a colarse bajo el ropaje de la “memoria ejemplar³⁷⁵”. El deber de recordar y el mandato a no olvidar convierten al pasado, nuevamente, en ejemplo a tener en cuenta; pero esta vez, para que no vuelva a repetirse. En relación al problema del presente y la memoria, podríamos considerar el aumento de la patrimonización a finales del siglo XX como una muestra de la transformación del régimen de historicidad moderno. La identidad se ve cuestionada, olvidada o reprimida por el movimiento progresista de la primera modernidad, por lo que debe ser exhumada o incluso inventada. “El patrimonio se convierte entonces en una invitación a la anamnesis colectiva³⁷⁶”: sus exigencias de conservación, renovación y conmemoración se

³⁷³ Sánchez Capdequí, C., “Movilidad, aceleración y banalidad del mal”, *Política y Sociedad*, 49, 3 (2012), pp. 417-431.

³⁷⁴ Mudrovcic, M. I., “Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente”, *Historiografías*, 5 (2013), pp. 27-28.

³⁷⁵ Una defensa de la “ejemplaridad” puede encontrarse en Gomá, J., *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005.

³⁷⁶ Hartog, F., “Tiempo y Patrimonio”. *Museum International*, 227 (2005), p. 7-9: en los años recientes, “todo es patrimonio”. Cf. Marramao, G., “Neu-Zeit. Modernidad y experiencia del tiempo”, *Anthropos*, 223 (2009), p. 129: la necesidad de encerrar y conservar el pasado en los museos surge en estrecha concomitancia con la adquisición de la idea general de progreso.

añaden al “deber” de memoria, con su reciente traducción pública de arrepentimiento.

“El siglo XX es el siglo que ha invocado en mayor medida el futuro, el más construido y masacrado en su nombre, llevando lo más lejos posible la producción de una historia escrita desde la perspectiva del futuro, con arreglo a los postulados del régimen moderno de historicidad. No obstante, es también el siglo que, en particular desde su último tercio, dio la definición más amplia de la categoría del presente: un presente masivo, agobiante, omnipresente, que no tiene más horizonte que sí mismo, que crea cotidianamente el pasado y el futuro que, día tras día, es necesario. Un presente ya pasado antes de acontecer. Desde finales de los años sesenta, este presente dio sin embargo muestras de estar ansioso, en busca de raíces y obsesionado por la memoria. La confianza en el progreso fue reemplazada por la preocupación de salvaguardar y preservar³⁷⁷”.

La aceleración se ha convertido en una nueva forma de totalitarismo en la sociedad moderna, entendiendo por “totalitario” cualquier poder que ejerce una presión ineludible sobre la voluntad y las acciones de los sujetos en todos los aspectos de su vida social, resultando prácticamente imposible luchar contra él. Podemos ofrecer al menos cinco argumentos de la relación que existe entre velocidad y alienación³⁷⁸. En primer lugar, la aceleración transforma las relaciones entre el sujeto y el mundo; especialmente en la era de la globalización digital, las proximidades física y social

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 11. Hartog expone a continuación el caso de Japón, frente al mundo occidental, donde nociones como “original”, “copia” o “autenticidad” no revisten el mismo valor.

³⁷⁸ Seguimos, aunque apoyándonos también en otras fuentes, la clasificación propuesta por Rosa, H., *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-modern Temporality*, Michigan, NSU Press, 2010.

se separan cada vez más: las personas que socialmente se encuentran cerca de nosotros no tienen por qué estarlo físicamente, y viceversa³⁷⁹. La relevancia social cada vez está más separada de la proximidad espacial. Esto no implica directamente una “alienación del espacio”, pero se encuentra en su base. Los espacios que nos rodean se van vaciando de significado, ya que podemos realizar virtualmente casi cualquier operación (ir al supermercado, estudiar, trabajar o disfrutar del ocio desde casa), y este hecho, sumado a la creciente movilidad que experimentan las personas en las sociedades modernas (frecuentes cambios de domicilio, auge del consumismo y cultura del “usar y tirar”) derivan en la existencia de “lugares silenciosos”, que no cuentan ninguna historia, vacíos de recuerdos. Los *no lugares*³⁸⁰, según Marc Augé, no existían en el pasado, son espacios contemporáneos de confluencia, anónimos, donde personas en tránsito deben instalarse durante algún tiempo de forma siempre provisional. En estos espacios los ciudadanos se convierten en meros elementos de conjuntos que se forman y se deshacen al azar, son espacios de soledad mediados por una relación contractual que no posibilitan el encuentro sino, acaso, el furtivo cruce de miradas.

El concepto de “no lugar” designa dos realidades distintas, pero complementarias: un espacio ausente, que no es posible habitar

³⁷⁹ Observaciones recogidas en Virilio, P., *L'inertie polaire*, París, Christian Bourgois, 1990. Vivimos fuera del mundo, habitamos la telerrealidad desde una clausura doméstica dotada de terminales y accesos virtuales que nos comunican con los otros pero sin los otros. Virilio lo denomina “el placer sin riesgo de contaminación”.

³⁸⁰ Concepto que el autor toma de Michel de Certeau, véase Augé, M., *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 90.

porque su esencia radica precisamente en la falta de hospitalidad, y las relaciones que los individuos mantienen con ese espacio, normalmente orientadas a una finalidad práctica o funcional. Esta idea nos introduce en un segundo tipo de alienación, que ya fue tipificada por Marx³⁸¹: la alienación respecto de las cosas que producimos y las cosas que usamos o consumimos. Nos definimos en gran medida por los objetos que nos rodean, elegidos o heredados, incorporados a nuestra memoria y a nuestra historia personal. Sin embargo, si la tasa de cambio y renovación de estos objetos cotidianos aumenta, la relación que mantenemos con ellos también se transforma, derivando en una forma de alienación análoga a la que experimentamos respecto al espacio. Los lugares, y las cosas, tienen cada vez más una mera finalidad funcional, convirtiéndose en "extraños" para nosotros.

El tercer tipo de alienación al que queremos referirnos es la alienación con respecto a nuestras acciones. Mientras los objetos se vuelven más sofisticados, nuestros conocimientos prácticos y culturales resultan cada vez más inútiles. Con frecuencia, no tenemos tiempo siquiera para aprender correctamente su funcionamiento: antes de ser capaces de regular los tonos de nuestro teléfono móvil, aparece otro en el mercado que se ofrece como una opción de renovación. Este tipo de alienación podría definirse también como el sentimiento de no desear realmente lo que uno está haciendo y, sin embargo, no poder evitar actuar de esta forma. Se trata de acciones que nos dispersan o nos distraen, como *surfear* por la red, gestionar nuestras cuentas de correo electrónico o, en un

³⁸¹ Marx, K., *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2004.

plano no tecnológico, revisar protocolos empresariales, actualizar nuestros conocimientos sobre un tema, etc. Hay un lamento generalizado en todas las profesiones y clases sociales de los países desarrollados³⁸² relativo a no poder encontrar el tiempo que necesitan para hacer lo que realmente quieren hacer.

El tiempo de la experiencia y el tiempo del recuerdo tienen cualidades inversas. Cuando nos ocupamos de algo que nos apasiona, el tiempo generalmente pasa con rapidez. Sin embargo, al mirar hacia atrás, sentimos que el día fue largo (como ocurre, por ejemplo, cuando estamos de vacaciones). Lo mismo ocurre en sentido inverso: con frecuencia, las horas se hacen interminables en un día de rutinario trabajo, pero al final de la jornada parece que el día ha pasado como si nada hubiera ocurrido. Esta paradoja ocurre porque el tiempo subjetivo no tiene la misma medida que el tiempo cronológico: los instantes realmente no son intercambiables, y media hora puede resultarnos eterna si estamos en un atasco mientras que en otra situación nos parecerá un lapso breve. Es algo que todos hemos experimentado. No obstante, algunos estudios sostienen que esta percepción del tiempo se ve alterada en nuestra sociedad altamente comunicada, ya que tendemos a realizar cada vez más episodios de acción aislados de la experiencia corporal (como ver la televisión, o jugar en Internet) que apenas dejan huella en la memoria. Estas acciones no aportarían nada a nuestras experiencias pasadas al ser olvidadas de inmediato, y contribuyen a crear un nuevo tipo de “alienación del tiempo”. Walter Benjamin, en su texto “Experiencia y pobreza”, desarrolla una interpretación

³⁸² Consultar evidencia estadística en Rosa 2010, *op. cit.*, pp. 164 y ss.

que relaciona la pobreza de experiencia, el abandono del arte narrativo y la entronización de la información. Vivimos experiencias cada vez menos significativas por la ruptura moderna entre el tiempo subjetivo y el tiempo cronológico, imposibles de sincronizar en la modernidad. Sin embargo, a diferencia de los diagnósticos de la sociología de la aceleración, su postura no resulta pesimista. Esta forma de “barbarie” no debe ser vista como algo meramente negativo; puede ser positiva en tanto coloca al hombre otra vez en el inicio, lo lleva a empezar de nuevo, a crear a partir de la destrucción³⁸³.

Ahora bien, las personas se han vuelto más pobres no solamente en cuanto a sus experiencias, sino en cuanto a la posibilidad de comunicarlas. Se produce una “alienación del yo” y de su relación con los otros debido a esta disolución de los espacios, los tiempos, las acciones y los objetos. La alienación del sujeto resulta especialmente problemática en el ámbito ético-político, como analizaremos a continuación.

4.2.2. Una nueva versión de “la banalidad del mal”

En estas condiciones de aceleración y alienación transcurre la acción humana. Los actores se ajustan a entornos móviles y cambiantes, pero no siempre logran seguir el ritmo frenético de la modernidad. El prejuicio de nuestro tiempo es que nos imaginamos

³⁸³ Benjamin, W., “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos*, vol. I, Madrid, Taurus, 1998, pag. 167-173.

en clave de movilidad y velocidad, “la libertad de movimiento, tal y como se representa en los medios de comunicación, la política y la esfera pública, es la ideología y la utopía del siglo XXI³⁸⁴”. Surge entonces la pregunta acerca de si, debido a la falta de tiempo para elaborar el pensamiento, los actores pueden sufrir la parálisis no solo de sus actos sino incluso de su capacidad de juzgar:

“¿qué ocurriría si, a causa de los vertiginosos niveles de aceleración adquiridos por esta sociedad en movimiento, estuviéramos ante *una reedición de la banalidad del mal*, de la parálisis del juicio de los actores, incapaces de elaborar narrativas en las que testimonien su valoración de lo que ocurre en su vida y en el mundo?³⁸⁵”

Como observó Platón, el juicio (la capacidad de decidir y “de hacer promesas”) requiere de tiempo libre. El “presentismo mediático” característico de nuestra sociedad tecnológica conlleva un exceso de estimulación que termina por saturar de forma patológica la sensibilidad de los sujetos. En los últimos años, el concepto de estética centra la atención de aquella parte de las ciencias sociales que, polemizando contra quienes suponen que las estrategias del poder aun residen en el pensar y el actuar, sospechan que los campos cognoscitivo y práctico están siendo relevados en importancia por la *aísthêsis*. Vivimos en una era estética, pero no se trata de un sentir vivido como una experiencia interior, sino que se prescinde de la primera persona. Mario Perniola ha introducido el neologismo “sensología” para ilustrar esta nueva forma de poder

³⁸⁴ Urry, J. y Elliot, A., *Mobiles Lives*, Londres, Routledge, 2010, p. 8.

³⁸⁵ Sánchez Capdequí 2012, *op. cit.*, p. 419 (cursivas añadidas).

que hereda formas de dominio ya superadas. Si la ideología, en el plano cognitivo, había reemplazado el pensamiento por lo ya pensado, y la burocracia, en el de la acción, el hacer por lo ya hecho, en la actualidad nos enfrentamos a un “falso sentir” en el que objetos, personas y sucesos se nos aparecen como “lo ya sentido”³⁸⁶. Incapacidad para actuar, incapacidad para pensar e incluso para sentir, tal es la dificultad que deben afrontar los actores contemporáneos.

En este escenario es donde se plantea la analogía con la sociedad nazi que Hannah Arendt reflejó con asombrosa destreza en su reporte del juicio a Eichmann. Los sistemas totalitarios anulan la capacidad del juicio, la facultad “más política de las capacidades mentales del hombre”³⁸⁷, al imponer un lenguaje inexpressivo que se apropia de nuestras decisiones, anulando nuestra voz propia.

“Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad; es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de existencia”³⁸⁸

³⁸⁶ Perniola, M., *Del sentir*, Valencia, Pre-Textos, 2008. El autor recupera la expresión “moneda viviente” de Klossowski para hacer referencia a este horizonte de extrañamiento que comporta una profunda transformación de la relación entre el hombre y el mundo, hasta el punto de que el propio hombre deviene cosa.

³⁸⁷ Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 184.

³⁸⁸ Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 30.

Anulada la capacidad de pensar y de sentir, el sujeto no se considera interpelado por las consecuencias de sus acciones. “Las decisiones y los actos se han separado”, luego no hay responsabilidad. “En estas condiciones el mal se presenta de una manera sorda, no tiene por qué ser consciente o deliberado, aparece cuando el yo no tiene lugar en el que hacerse oír y ver, cuando no puede ponerse en el lugar del otro³⁸⁹”. La sociedad contemporánea podría aparentar ser totalmente opuesta a la sociedad nazi: donde en una se fomentaba la mera repetición de comportamientos, en otra se potencia la hiperactividad y el dinamismo. Sin embargo, la aceleración se encuentra en la raíz de esta nueva forma de alienación o “reedición de la banalidad del mal” que no pretende anular al sujeto sino sobrecargarlo³⁹⁰, con la particularidad, observa Celso Sánchez Capdequí, de que la aceleración es un proceso anónimo e impersonal, no hay un autor responsable de esta forma de totalitarismo.

³⁸⁹ Sánchez Capdequí 2012, *op. cit.*, p. 428.

³⁹⁰ En su estudio sobre la aceleración, el sociólogo Hartmut Rosa analiza las consecuencias ético-políticas de la velocidad desincronizada (2010, *op. cit.*, pp. 307-335).

4.3. Tiempo e identidad

4.3.1. La identidad situacional

En la modernidad tardía, la aceleración de los cambios sociales se refleja en un lenguaje que, en lugar de emplear predicados de identidad, utiliza indicadores temporales. La gente habla de trabajar, de momento, como camarero, en lugar de definirse como tal, de votar socialista o conservador, más que ser socialista o conservador, y así sucesivamente. Este uso del lenguaje parece indicar un incremento de la conciencia de la contingencia³⁹¹, incluso donde el ritmo real del cambio aún no se ha hecho efectivo: nuestros planes de vida (laboral, política, religiosa, conyugal, etc.) podrían cambiar en cualquier momento. El aumento de la contingencia, si bien no es equivalente al proceso de aceleración, parece una consecuencia de la experiencia temporal propia de la modernidad avanzada, de la “contracción del presente” que se traduce en la percepción de una presión temporal que deriva en la “contracción de la identidad”.

En la modernidad clásica, las personas concebían su vida de acuerdo a un modelo temporal estructurado en tres niveles³⁹²:

³⁹¹ Así lo sostienen, entre otros, Beriain 2008, *op. cit.*, p. 159, y Rosa, H., “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Persona y Sociedad*, XXV, 1 (2011), pp. 32-34.

³⁹² Kohli, M., “Social Organization and Subjective Construction of the Life Course”, en Robert Miller (ed.), *Biographical Research Methods*, Londres, SAGE, 2005, vol. II, pp. 39-63.

educación, vida laboral y jubilación (o bien, infancia, vida adulta y vejez), los cuales definieron una estructura institucionalizada y segura y una perspectiva orientadora alrededor de las que los individuos podrían planificar sus vidas. Las identidades modernas “clásicas” fueron por consiguiente proyectos a largo plazo que deberían evolucionar como una novela de formación (*Bildungsroman*). Nuestra biografía, sin embargo, ya no se construye de forma lineal, sino que numerosos estudios³⁹³ muestran un cambio significativo en la perspectiva y organización vital. Las decisiones no se planifican sobre una línea que se extiende desde el pasado hacia el futuro, sino que se toman según las necesidades y los deseos contextuales. Sennett sostiene que la estabilidad del carácter y la adherencia a un plan de vida resistente al tiempo son incompatibles con las demandas del mundo de la modernidad tardía. De este modo, una concepción de la buena vida basada en compromisos a largo plazo, duración y estabilidad, se vería frustrada por el acelerado ritmo del cambio social.

La identidad está ligada a la “sensación de un yo sostenible”³⁹⁴, es decir, a las cualidades que mantienen una cierta coherencia vital y que se ven precisamente amenazadas por la condición fragmentaria de la vida en el nuevo capitalismo. Las ideas de la

³⁹³ Charles Taylor ha desarrollado esta idea en el ámbito de la moral (en *Las Fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996), Kenneth Gergen sobre los estilos de vida (en *The Saturated Self*, Nueva York, Basics Books, 2000) y Richard Sennett en el ámbito del trabajo (2000, *op. cit.*). Consideramos de interés la aportación de Carlos de Castro en el contexto español: “Trabajadores en busca de narraciones: Las consecuencias de las transformaciones del tiempo de trabajo sobre la configuración de las identidades narrativas de los trabajadores”, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2010.

³⁹⁴ Sennett 2000, *op. cit.*, p. 25.

sostenibilidad del yo o de coherencia vital remiten, como venimos señalando, a las condiciones temporales de la identidad. La consigna “nada a largo plazo” del neocapitalismo desorienta la acción planificada y disuelve los vínculos de confianza, creando un conflicto entre carácter y experiencia: la experiencia de un tiempo desarticulado que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas³⁹⁵. El tiempo se ha vuelto problemático, difícil de narrar. Incluso cuando esta nueva perspectiva se intenta describir en términos neutrales o positivos, resulta evidente que una forma de “situacionalismo”³⁹⁶ está remplazando a la identidad propia de la modernidad clásica. Este tipo de identidad resulta incompatible con el ideal de autonomía ética.

Nos encontramos ante un sujeto errante³⁹⁷, un “hombre sin atributos” que vive hipotéticamente, como diría Musil³⁹⁸, con una identidad provisional, desempeñando tantos roles como sean

³⁹⁵ *Ibidem*, pp. 30-31.

³⁹⁶ Término que propone Rosa basándose en los estudios previos de K. H. Horning, D. Ahrens y A. Gerhard, que señalaban la emergencia de este tipo social (ver referencias en Rosa, 2011, *op. cit.*, pp. 33-34; concepto desarrollado en pp. 283-298). Es cierto que también en el mundo premoderno la gente tenía que hacer frente a contingencias imprevisibles que podían hacer peligrar sus planes para el futuro; sin embargo, estas contingencias que amenazaban su forma de vida (desastres naturales, guerras, enfermedades, etc.) eran exógenos a la sociedad; el situacionalismo, en cambio, es un producto endógeno de las mismas estructuras sociales.

³⁹⁷ Sennet emplea el término *drifter*, que podría traducirse también por “vagabundo”. La figura del vagabundo o del jugador han sido recurrentes en el cine contemporáneo.

³⁹⁸ Beriaín recuerda que, al comienzo de *El hombre sin atributos*, se afirma que hoy todo individuo tiene al menos nueve caracteres vinculados con su vocación, nación, Estado, clase, contexto geográfico, sexualidad, yo, ello y, quizás, su vida privada, a lo que habría que añadir un décimo carácter, “la fantasía pasiva de espacios vacíos” que impide al hombre tomar en serio sus otros nueve caracteres (2008, *op. cit.*, p. 161).

necesarios, al igual que aquellos treintañeros desarraigados que describió Douglas Coupland en *Generación X* (subtitulado: “Cuentos para una cultura acelerada”). El sujeto moderno es un sujeto plural, y la identidad deviene un juego³⁹⁹, una escenificación teatral en la cual hace uso de diferentes máscaras. Hannah Arendt repara en el dato de que la máscara que en la antigüedad cubría el rostro del actor tenía en el lugar de la boca un agujero por donde la voz (individual y no disfrazada) del actor podía resonar, para destacar que es a esta resonancia a la que la palabra “persona” hace referencia; *per-sonare* (resonar a través de) es el verbo del cual *persona* (máscara) es el sustantivo⁴⁰⁰. La máscara romana ilustra con mucha precisión la forma en que nos mostramos en sociedad. El conjunto de roles por el que somos reconocidos equivale a la máscara a través de la cual resuena, se manifiesta, “algo singular e indefinible y que, sin embargo, se puede identificar con una certeza absoluta”⁴⁰¹. Estos roles o máscaras que el mundo nos impone (“que hemos de aceptar y aprender si queremos participar por poco que sea en el juego del mundo”) son intercambiables, y en esa misma medida, exteriores a nosotros.

La percepción de la intimidad cambia, “lo íntimo se convierte en lo que permite desprenderse de un destino en provecho de la libertad de elegir la propia vida. A la conformidad de una norma

³⁹⁹ Véase Kellner, D., “Popular culture and the construction of postmodern identities”, en Lash, S. y J. Friedman, *Modernity and Identity*, Oxford, 1992, p. 157.

⁴⁰⁰ Cruz, M., *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 14. Es interesante al respecto el trabajo de Vattimo, G. (2003) *El sujeto y la máscara*, Madrid, Península.

⁴⁰¹ Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

única la sustituye, progresivamente, una pluralización de los valores y una heterogeneización de los modos de vida”⁴⁰². Este “hombre sin atributos”, de posibilidades, encuentra “una salida en los milagros extracotidianos de la aventura y la experiencia estética de la movilidad pura”⁴⁰³. Sin embargo, la incapacidad de involucrarse en compromisos a largo plazo y de desarrollar un marco de prioridades resistentes al tiempo parece conducir con frecuencia a una paradójica contradicción, en la que la experiencia de un “tiempo temporalizado” y de un cambio frenético da paso a la percepción de un “tiempo congelado” sin un pasado y un futuro (con sentido)⁴⁰⁴. El problema de *l'ennui*, el tedio o incluso la melancolía, surge históricamente en el siglo XIX, cuando la Revolución Industrial aumentó la velocidad en todos los ámbitos de la experiencia humana dando lugar a un clima de cambio frenético en el que la misma historia se imaginaba como “un tren expreso”⁴⁰⁵.

4.3.2. Las aporías de la identidad

El tema de la identidad resulta central precisamente por su problemática experiencia en la sociedad actual, “dominada por la aceleración y la ubicación en un presente que parece bastarse a sí mismo –lo que hace difícil, cuando no imposible, conseguir una

⁴⁰² Ehrenberg 2000, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁰³ Ramos, R., “Simmel y la tragedia de la cultura”, *REIS*, 89 (2000), pp. 37-73.

⁴⁰⁴ Rosa 2011, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁰⁵ Conrad, P., *Modern Times. Modern Places*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1999.

identidad estable y plausible”⁴⁰⁶. Es un problema plagado de aporías, dilemas y paradojas, que apuntan a realidades pragmáticas cotidianas. Ramón Ramos⁴⁰⁷ ha propuesto una clasificación significativa de estas paradojas. En primer lugar, la identidad debe comprenderse como un concepto que supone al mismo tiempo la permanencia y el cambio, la estabilidad y la apertura al devenir. ¿Cómo puede haber un yo idéntico en el cambio perpetuo de sus estados? La reflexión de Ricoeur⁴⁰⁸ nos servirá de hilo conductor para el planteamiento de esta problemática. Parece que hay una oposición infranqueable entre tiempo e identidad, entre la sucesión de los diversos estados que experimentamos y la identidad del sujeto; la vida humana se presenta como una continuidad sujeta a discontinuidades⁴⁰⁹. Su propuesta es que hay que pensar la situación de manera inversa: el tiempo no es el enemigo de la identidad, sino su condición de posibilidad. Tiempo e identidad guardan una relación de mutua implicación, no de oposición.

A partir de esta aporía central se derivan otras variantes igualmente presentes en los debates actuales sobre la identidad: la multiplicidad, la ligereza, la tipicidad y la praxis. Todas estas características se ven reflejadas en el concepto de “identidad

⁴⁰⁶ Ramos, R., “Identidad y tiempo”, Actas del X Congreso Español de Sociología, Pamplona, FES, 2010. Ramos hace referencia al interesante trabajo de Connerton, P., *How Modernity Forgets*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 66-67, sobre la identidad y el olvido en las sociedades contemporáneas.

⁴⁰⁷ *Ibidem*. Recogeremos a continuación su clasificación y los autores clave que se han ocupado de cada aporía.

⁴⁰⁸ Ricoeur, P., *Historia y narratividad*, Baeclona, Paidós, 1999. El autor se centra especialmente en las aporías del tiempo interno y externo, y en el proyecto (kantiano) de “totalización del tiempo”.

⁴⁰⁹ La aporía de la continuidad y discontinuidad temporal ha sido analizada por Marramao en clave etimológica: *tempus* deriva de *teino* (tender, estirar) y *temno* (cortar). Ver Kairós. *Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008.

situacional”. Tanto en los individuos como en los grupos se encuentran identidades múltiples⁴¹⁰, coexistentes o sucesivas, incluso incoherentes, conflictivas o trágicas. Esta idea nos remite, de nuevo, al concepto de persona como “máscara”. Por otra parte, el concepto de identidad en la modernidad tardía ha perdido su estabilidad, su fortaleza, sustituyéndose más bien por la idea de un estilo de vida plástico y abierto a replanteamiento o abandono. Este fenómeno podría analizarse en una doble vertiente, nostálgica⁴¹¹ o liberadora⁴¹². Al mismo tiempo, la identidad se muestra ambivalente ya que supone singularizar (bien sea auto-identificación o hetero-identificación) y, a la vez, tipificar⁴¹³, clasificar o normalizar lo identificado. Y, por último, como intuyó Aristóteles⁴¹⁴, se construye en la repetición de las acciones, lo que plantea el dilema de si nos definimos por actuar de una determinada manera, o si actuamos de esta determinada manera por nuestra forma de ser.

Resulta interesante la propuesta de Ramos para replantear el problema de la identidad: rescatar sus pliegues, prestar atención a su acción constituyente, que ocurre siempre en un espacio y un tiempo⁴¹⁵ concretos. Una dificultad añadida sería la memoria y el

⁴¹⁰ Marramao, G., *La pasión del presente*, Barcelona, Gedisa, 2008.

⁴¹¹ Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo*, Madrid, Alianza, 1997.

⁴¹² Maffesoli, M., “Postmodernidad e identidades múltiples”, *Sociológica*, 43 (2000), p. 22: apuesta por vivir el presente, el aquí y ahora, *kairós*. La fragmentación temporal como liberación de posibilidades es un discurso propio de la postmodernidad.

⁴¹³ Dubar, C., *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

⁴¹⁴ Ramos (2010, *op. cit.*) recuerda cómo Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, afirma que el carácter (*éthos*) es hijo del hábito.

⁴¹⁵ *Ibidem*. En el texto, a partir de San Agustín, se propone un recorrido por la teoría sociológica de Durkheim a Halbwachs que vincula identidad, ritmo y memoria.

olvido, cuyos marcos parecen desvanecerse en nuestras sociedades presentistas. Sin embargo, existen intentos de recuperación de la memoria, por muy limitada que esta sea. Desde el ámbito de la estética y el arte contemporáneo, encontramos diversas propuestas que podrían ilustrar esta idea, entre las que podrían destacar la obra de Aby Warburg⁴¹⁶, *Atlas Mnemosine*, una colección de imágenes (sin apenas texto) mediante la cual pretendía narrar la historia de la memoria de la civilización europea, o la obra *Autobiography* del fotógrafo Sol LeWitt, donde el autor se muestra a través de los objetos cotidianos que le rodean. Bajo el rótulo de “autobiografía” no enseña su rostro, sino que nos presenta detalles de la construcción de su casa, como puertas o ventanas, instantáneas de sus plantas, fotos de familia, libros, recuerdos, etc. Si seguimos la secuencia de este inventario de imágenes sin índice aparente, descubriremos una serie de capítulos con cierta estructura narrativa cuyos elementos “no forman parte de una narración canónica – principio y fin– sino un ritmo, un movimiento que posibilita al espectador su construcción y reconstrucción por la mitad⁴¹⁷”. Aunque resulten formas precarias, no dejan de ser narraciones o relatos de una identidad en construcción. El presente consigue su sentido gracias a una sabia combinación de un pasado narrable y un futuro conjetural. El pasado está abierto siempre a la redescipción; la memoria está cargada de futuro y lo importante no es lo que se ha

⁴¹⁶ Ver Didi-Huberman, G., *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., 2008.

⁴¹⁷ Guasch, A. M., *Autobiografías visuales. Del archivo al índice*, Madrid, Siruela, 2009, p. 71.

sido, sino lo que se pretende (en el doble sentido de intentar y mostrar al otro) ser.

“Un inquietante cuadro de Magritte es nuestro punto de partida. La composición está presidida por el rostro blanco de una muchacha, expuesta a la luz una mitad y en la penumbra la otra. Es una cabeza esculpida a la manera clásica, que tiene el pelo recogido, los ojos cerrados, el semblante sereno y una tenue sonrisa. Todo parece en su lugar, bien calmo. Sin embargo, brotando de la ceja y cayendo sobre los párpados y la mejilla, la escultura tiene una mancha de sangre. ¿Qué significa eso? La muchacha no se inmuta, ningún gesto traslada a su rostro anonadado la alarma de la herida. Pero nosotros la vemos e inevitablemente sentimos que algo no encaja. El título de la obra – “La memoria” – nos ayuda a comprender: la sangre surreal que empaña la mirada antigua es una metáfora del recuerdo que agita las aguas subterráneas de la conciencia. La memoria se nos anuncia en un rostro aparentemente impertérrito como una marca o huella indeleble, como la presencia de una ausencia, como un elemento que desquicia la cómoda instalación en el presente⁴¹⁸”.

Si la memoria, en sentido tradicional, es imposible, ¿podríamos hablar de una “contramemoria”? Este concepto, de raigambre foucaultiana, debe entenderse en su doble significado de “invención” y de “discurso”. Invención porque, como pretendía la genealogía de Nietzsche⁴¹⁹, no pretender buscar la esencia perdida de las cosas, sino los significados que residen en su superficie, en lo contingente y accidental. Invención también en el sentido en que, como observa Zerubavel, construimos “genealogías imaginarias⁴²⁰”.

⁴¹⁸ López, V., “Contra memoria. Historia, genealogía y ontología del presente en Michel Foucault”, *Historiografías*. 6 (2013), p. 14.

⁴¹⁹ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2004.

⁴²⁰ Zerubavel, E., *Ancestors and Relatives. Genealogy, Identity and Community*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.

a nivel tanto individual como colectivo. El segundo significado es el de “discurso”, y en este punto la hermenéutica recogerá el desafío lanzado por la “filosofía de la sospecha”.

Después de Nietzsche, Marx y Freud, el único modo de acceder al sujeto estará mediado por la interpretación de sus símbolos, los cuales ocultan a la vez que desvelan. En este respecto, será decisivo el tránsito desde el símbolo y la metáfora al relato y al texto, donde el aspecto de la creación, de la irrupción de lo nuevo, de la temporalidad así como de la identidad narrativa ahondarán en esta problemática. Ricoeur propone una particular “hermenéutica del sí que se encuentra a igual distancia de la apología del Cogito y de su destitución⁴²¹”.

Benjamin había relacionado la crisis de la subjetividad moderna con la caducidad de un molde narrativo tradicional: necesitamos inventar un nuevo modo de contar, de relatar nuestra experiencia, para articularla de forma significativa⁴²². Los supervivientes de las guerras del catorce y del dieciocho, acostumbrados a narrar su experiencia según el molde de la novela, se encuentran con una vivencia que, dadas sus dimensiones inimaginables, ya no se puede contar como una gesta. Los que regresan de la guerra, regresan mudos. En un momento en que el horror tiende a reemplazar cada vez más las virtualidades utópicas, lo que está en juego es nuestra posibilidad de crear en el mundo nuevas formas de vida, la posibilidad de conferir una singularidad a lo que es fluir puro y

⁴²¹ Ricoeur 1990, *op. cit.*, p. 15.

⁴²² Benjamin 1992, *op. cit.*, Ver análisis de José Luis Pardo en *La subjetividad moderna*, Madrid, Exlibris, 1996.

simple, de experimentar el peso del mundo y, al mismo tiempo, de liberarse de él.

La configuración ambigua de la “nueva novela”, definida por Robbe-Grillet, repercute sobre el desdibujamiento de los propios personajes-sujetos, pero estos agujeros biográficos no confieren a la historia inverosimilitud sino que más bien posibilitan la creación de un *éthos*. En este sentido adquiere relevancia la condición humana como capacidad de iniciar⁴²³, dimensión creativa profundamente vinculada al tiempo. En palabras de Castoriadis, “el ser es tiempo porque el ser es creación⁴²⁴”. La idea de creación marca un antes y un después que es distinto del tiempo cronológico, fragmentado: se trata de un tiempo poético, el tiempo de la narración en el que es posible dotar de sentido a nuestra vida.

La idea de que la dificultad de pensar el tiempo surge en nosotros porque intuitivamente tenemos una doble experiencia del mismo. Por una parte nos sentimos formando parte del tiempo llamado cronométrico, es decir, de un tiempo pautado por instantes sucesivos e iguales que pasan unos detrás de otros. Pero nuestra experiencia íntima del tiempo es vivida como una distensión en un presente que permanece desde un pasado que se está yendo y hacia un futuro que todavía no ha llegado. El problema del tiempo es articular esa distancia que en el hombre parece infranqueable entre el tiempo vivido, la temporalidad existencial, y el tiempo vulgar, que puede medirse con el reloj, compuesto de instantes sucesivos y fragmentados.

⁴²³ Arendt 1993, *op. cit.*

⁴²⁴ Castoriadis, C., “Tiempo y creación”, en *Anthropos*, 198 (2003), p. 27.

Blumenberg afirma que es en el intento de reconciliar el tiempo de la vida con el tiempo del mundo donde el hombre se juega su consistencia temporal, y es posible que encontrar esta reconciliación entre ambos tiempos sea una de las tareas más importantes que deba realizar el hombre en vida, sin embargo ser hombre consiste en no poder reconciliarlos jamás⁴²⁵. Frente a esta idea, Ricoeur propone la noción de “identidad narrativa” como forma de enfrentarse al carácter aporético del tiempo:

“Ricoeur ha insistido en la función de la narración como mediación indispensable para hacer obra histórica y ligar el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa de los que habla Koselleck, considerando el relato como el “guardián del tiempo”. La configuración del tiempo pasa por la narración del historiador. Koselleck [...] propiciaría entonces la construcción de una hermenéutica del tiempo histórico cuyo horizonte no estaría urdido por la sola finalidad científica, sino tendido hacia un hacer humano, un diálogo a instituir entre las generaciones, un actuar sobre el presente, una voluntad de afectar al futuro”⁴²⁶.

4.3.3. Ficción narrativa y temporalidad

El tiempo de la identidad no es la sucesión homogénea o lineal de instantes (aunque, de hecho, el esquema de la sucesión objetiva rige el tiempo de nuestra comprensión cotidiana de los fenómenos), es un tiempo en el que pasado, presente y futuro guardan relaciones

⁴²⁵ Blumenberg, H., *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

⁴²⁶ Sánchez-Prieto, J. M., “Reinhart Koselleck: La interdisciplinariedad de la Historia”, *Memoria y Civilización*, 15 (2012), p. 493.

de mutua implicación⁴²⁷. Recordemos el concepto de tiempo en Heidegger. Al referirnos a la dimensión temporal de la identidad, destaca el papel que juega el pasado a través de su retención en la memoria. La presencia de esa ausencia que es el pasado ofrece la garantía de una continuidad⁴²⁸. Pero la continuidad que parece garantizar la memoria no se puede pensar sin atender a la relación con el por-venir: el proyecto de sí, la tensión hacia el futuro, despierta la conciencia de la propia identidad. La concepción “extática” del tiempo implica la reversión del futuro sobre el pasado y la conformación del presente a partir de ella⁴²⁹. La idea del tiempo-ahora que sugiere Benjamin⁴³⁰ ofrece una caracterización similar: el proceso en que se forma la identidad, lejos de ser un despliegue lineal y progresivo (al estilo hegeliano), supone la reversión del futuro sobre el pasado y la confirmación del presente a partir de ella. El ahora es la concentración de la posibilidad a la que tiendo y del pasado que se retoma, cuyo resultado es el hacerse presente del mundo y de uno mismo.

La identidad no aparece como algo fijo, sino más bien como la figura o el trazo que se dibuja en el mantenimiento de un cierto proyecto de sí del que depende la constante reinterpretación del pasado y que dota de sentido a las acciones presentes. Esa identidad que se anuda en torno al proyecto de sí es una concreción de la

⁴²⁷ Sánchez-Prieto 2012, *op. cit.*, p. 491.

⁴²⁸ Rodríguez, R., “La dimensión temporal de la identidad”, en *El buscador de oro. Identidad personal en la nueva sociedad*, Madrid, Lengua de trapo, 2002, pp. 177-199.

⁴²⁹ Sobre el concepto de temporalidad extática en Heidegger, remitimos al capítulo quinto de la Tesis Doctoral.

⁴³⁰ Benjamin 1992, *op. cit.*, pp. 175-191.

temporalidad, pues ésta obliga con su reobrar del futuro sobre el pasado a dotarse de expectativas determinadas, extraídas del mundo, que determinan nuestra acción⁴³¹. Relatando historias, los hombres articulan su experiencia del tiempo. La identidad no es más que la forma de la gestación de la vida, necesita darse un contenido que sólo puede provenir del mundo. Es, en amplia medida, cultural: obedece a patrones, representaciones y modelos con los que contamos y que constantemente adoptamos. Por eso los cambios en la estructura del mundo y en el tiempo propio de sus procesos la afectan de lleno. No es, por tanto, una obra exclusiva de la temporalidad como estructura ontológica, pero sin embargo es ésta la que la hace posible.

¿Cómo, se pregunta Ricoeur, un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no es en forma de relato? La asociación entre identidad y narración está sujeta a sospecha, desde Nietzsche: la ilusión biográfica no es más que una ficción del yo. Frente a esta postura, Ricoeur va a defender la pertinencia de la ficción narrativa para hacer de la vida biológica una vida humana, posibilitando la articulación de la doble experiencia del tiempo. Propone una lectura creativa de la identidad que, antes de señalar sus constricciones, dé cuenta de sus posibilidades. Trataremos de valorar el alcance de este recurso a lo imaginario que la hermenéutica del sí contempla siempre en el terreno de una “zona media”, prevenida tanto contra el esencialismo cartesiano como contra el riesgo de la dispersión. No hay que perder

⁴³¹ Rodríguez 2002, *op. cit.*, p. 187.

de vista el hecho de que la ficción tiene, ciertamente, una fuerza subversiva y crítica, pero también un potencial alienante e ideologizante.

El concepto central, tanto de las teorías narrativas actuales como de la *Poética* de Aristóteles, es el concepto de trama (*mythos*) que significa a la vez fábula, en el sentido de historia imaginada o inventada, e intriga, en el sentido de historia bien construida. Es este último sentido el que Ricoeur considera que resuelve, de manera no especulativa sino práctica, el carácter aporético del tiempo. La intriga no es una estructura estática sino una operación dinámica, un proceso integrador que se realiza en el lector-espectador (nunca en el actor) de la historia relatada. Se define de manera general como una actividad de síntesis de elementos heterogéneos: síntesis entre los acontecimientos o las incidencias que se suceden linealmente en el tiempo y la historia completa y una. La intriga tiene la virtud de transformar esos acontecimientos episódicos en un todo inteligible. En ese sentido, contar una historia consiste en extraer una configuración de una sucesión. Si aplicamos a nosotros mismos este análisis de la función integradora de la intriga entre los dos tipos de temporalidad, sucede entonces que nuestra vida, abarcada con una sola mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva mediante la cual intentamos, a través de la narración, reencontrar, y no simplemente imponer desde afuera, la identidad que nos constituye; tarea infinita, pues el relato es siempre provisional y debe estar sometido a una revisión constante. La trama, por lo tanto, construye una unidad dinámica de sentido a través de la diversidad de nuestras cogniciones, voliciones o

emociones. A esta comprensión de sentido es a lo que Ricoeur llama “identidad narrativa⁴³²”.

La identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se contrapone a la identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). El ser como *idem*, como “mismidad”, es un ser neutro, impersonal, que se traduce en un existente entre existentes semejantes y, por ello, otros. El ser de *ipse* es aquél que, a partir de la auto-designación (yo) puede contar su historia, y que, por un proceso de distanciamiento, puede preguntarse por sí mismo. Y, en la medida que se objetiva en el auto-análisis y en la reflexión, atestigua su propia existencia y la existencia del otro, se constituye como ser de la responsabilidad y de la promesa.

El ámbito de la subjetividad se presenta, de esta forma, escindido entre la esfera de la mismidad y de la ipseidad, que hacen referencia a la complejidad de la identidad personal. Dicha escisión será mediada por la identidad narrativa, equilibrio de la *mismidad-idem* del carácter como sustrato invariable de la identidad, determinante de la permanencia en el tiempo, y la *identidad-ipse* como identidad esencialmente ética, que hace referencia al comportamiento en la dimensión crucial en que el otro puede contar conmigo y me hace responsable de mí mismo, introduciéndose así la alteridad de modo determinante y constitutivo de la identidad. La identidad narrativa coaliga la permanencia material en el tiempo que aporta el carácter, con la permanencia ética en el tiempo del

⁴³² Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 215 y ss.

maintien de soi, restaurando en cierta medida el cogito quebrado. La identidad como *ipse* es pensada conforme a la estructura temporal dinámica que surge de la composición propia de la trama del relato. Es por eso que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida: el agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado pero, al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia. Es posible ver aquí el aspecto circular, a la vez activo y pasivo, de esta comprensión: en el mismo acto en que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa permite que sea posible rescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia, los roles o máscaras que nosotros adoptamos para participar en el juego del mundo.

Hablar de identidad, afirma Ricoeur (como ya apuntó Arendt) es responder a la cuestión: ¿quién? En primer lugar se contesta a la pregunta nombrando a alguien, es decir, designando un nombre propio. La identidad del quién es una identidad narrativa, inseparable del lenguaje: “ser sujeto”, en su dimensión creativa o creadora, significa mirar de frente las cosas y nombrarlas. Se trata de poner en relación lo que aparentemente no la tiene. La eterna infinitud sin límites es inhabitable para el hombre, luego producir sentido no es sino la capacidad de dar forma a la realidad, convirtiéndola en orden. La cuestión de la identidad está íntimamente vinculada a la búsqueda de una respuesta armoniosa al caos.

Nietzsche afirmó que el hombre es un puente, un tránsito o un proyecto, luego la falta, la ausencia o la alteridad nos constituyen.

El sujeto no es más que una inclinación hacia lo otro, y hacia el otro. La identidad surge de la tensión entre lo individual y lo común, de la confrontación del yo y el nosotros en un proyecto colectivo⁴³³. Sólo podemos llegar a ser nosotros mismos cuando comprendemos el hecho de que nuestras acciones e incluso nuestros pensamientos adquieren un contexto al ser compartidos. La mediación narrativa le permite a Ricoeur mostrar cómo es posible la capacidad ética y política del hombre en tanto que ser de decisión. En conclusión, el planteamiento del problema de la identidad, como ya venimos anunciando, nos conduce a su aparente contrario, el de la alteridad. Castoriadis resumió este proyecto político con una bella expresión: “ser es también un otro, el hacer ser otro⁴³⁴”.

⁴³³ Lasén 2000, *op. cit.*, p. 113.

⁴³⁴ Castoriadis 2003, *op. cit.*, p. 44.

CAPÍTULO 5

5.1. Movimientos de desaceleración

La civilización ha creado un lugar donde la fiebre de la velocidad no puede penetrar: las prisiones. Maurice Lever, biógrafo del Marqués de Sade, escribió que dentro de la prisión la historia se detiene, el mecanismo del tiempo se paraliza, y el prisionero se encuentra en una especie de “ucronía”⁴³⁵. Es curioso que muchos prisioneros afirman que las sentencias breves son más duras que las largas; tal vez se deba a la diferencia entre “esperar” o “vivir” de una determinada manera. Los minutos que el preso liberado tiene que esperar al autobús que le alejará de la cárcel pueden resultarle más largos que toda su condena anterior⁴³⁶. Vivimos como hombres y mujeres libres, marcamos nuestros tiempos, nos preocupamos del tiempo, realizamos varias tareas al mismo tiempo, afirmar Gleick, por la simple razón de que podemos hacerlo.

Autores como Eriksen o Rosa sostienen que sólo se puede resistir a la “tiranía del momento presente” de una manera eficaz si la sociedad introduce *frenos* como una parte integral de su estructura. Existen “islas de aceleración” intencionales, además de límites naturales de la velocidad, movimientos de desaceleración como el *Slow Food Movement*, *Simplify-Your-Life mouvement*, *Long Now Foundation* o *Society for the Deceleration of Time*.

⁴³⁵ Citado en Gleick, J., *Faster. The acceleration of just about everything*, Nueva York, Vintage Books, 1999.

⁴³⁶ Gleick recoge las palabras del preso Alexander Solzhenitsyn (*Ibidem*, p. 278).

Eriksen propone una serie de normas sociales ficticias que ayudarían a “desacelerar”, varias de ellas tienen que ver con el uso de las tecnologías móviles pero otras hacen referencia a la relevancia de transformar el paisaje urbano, introducir modificaciones en la jornada laboral o modificar los hábitos de consumo⁴³⁷.

Ni todo está acelerado, ni lo está en el mismo grado o de la misma manera. El análisis de Rosa muestra la relación entre ciertos procesos de desaceleración y situaciones de exclusión social⁴³⁸, distinguiendo entre cinco formas. En primer lugar, existen límites naturales y antropológicos de la velocidad. Entre estos se encuentran la mayoría de los procesos físicos, como la velocidad de la percepción y procesamiento en nuestros cerebros y cuerpos, o el tiempo que necesitan los recursos naturales para reproducirse. No podemos acelerar la sucesión del día y la noche, incluso aunque podamos manipular o simular sus propiedades (luminosidad, temperatura).

Existen también “islas de desaceleración”, nichos territoriales, sociales o culturales, que aún no han sido afectados (total o parcialmente) por las dinámicas de la modernización. En tales contextos, el tiempo parece estar “suspendido”, por ejemplo en comunidades religiosas como los *Amish*, en algunas sectas, en grupos socialmente excluidos, etc. Estos “oasis de desaceleración”

⁴³⁷ Eriksen, T., *Tyranny of the Moment*, Londres, Pluto Press, 2001, pp. 160-164.

⁴³⁸ Rosa, H., *Accélération. Une critique sociale du temps*, París, La Découverte, 2010, p. 105.

se encuentran sometidos a una presión creciente en la modernidad tardía para incorporarse a los procesos de aceleración.

Se producen fenómenos de ralentización como una consecuencia no intencionada de la dinamización, desde los atascos de tráfico a situaciones disfuncionales y patológicas más complejas de desaceleración. Diversos estudios identifican ciertas formas de depresión como reacciones individuales ante las excesivas presiones de la aceleración⁴³⁹. En categoría podríamos incluir también la exclusión de los trabajadores de la esfera de la producción⁴⁴⁰, aquellos desempleados que no pueden mantenerse dentro de las lógicas de flexibilidad y velocidad requeridas por la economía, o las llamadas “ralentizaciones económicas” que afectan a las sociedades contemporáneas.

Existen, sin embargo, formas intencionales de desaceleración, movimientos ideológicos contrarios a la aceleración moderna y sus efectos. Estos han surgido especialmente al hilo del desarrollo tecnológico, pero no exclusivamente. El ferrocarril, el teléfono y el ordenador fueron recibidos con desconfianza e incluso con hostilidad en su momento, pero en todos los casos los movimientos de rechazo finalmente fueron superados. Hay otras formas de desaceleración temporal cuyo objetivo es mantener el funcionamiento de los sistemas aceleratorios. A nivel individual estarían ejemplificadas en acciones de retiro en monasterios, cursos de meditación para desconectar, en definitiva, tomarse un “tiempo

⁴³⁹ *Ibidem*, pp. 116 y ss.

⁴⁴⁰ Sennett, R., R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

fuera” o realizar una breve escapada⁴⁴¹ con el propósito de regresar después con fuerzas renovadas. La manera más eficaz de crear tiempo es la evasión, no la planificación⁴⁴²; existe una gran cantidad de literatura de autoayuda que sugiere este tipo de estrategias para incrementar la energía y la creatividad. A nivel social y político, en ocasiones también se sugieren “pausas” para resolver obstáculos tecnológicos, políticos, legales, medioambientales o sociales que se interponen en el camino de la modernización. De forma extrema, diversos movimientos sociales antimodernistas defienden una “desaceleración radical” (movimientos religiosos fundamentalistas, grupos políticamente ultraconservadores o anarquistas, etc.).

Finalmente, nos encontramos con la impresión de que en la sociedad moderna tardía, a pesar de la tendencia generalizada a la aceleración y la flexibilización, que crean una apariencia de apertura ilimitada a posibilidades, ya no es posible producir un “cambio real”: el sistema de la sociedad moderna parece encontrarse profundamente arraigado en la inercia. Éste sería el diagnóstico de Virilio, Baudrillard y Fukuyama⁴⁴³. La estabilidad de las instituciones modernas, como la justicia, la democracia o el régimen de trabajo industrial, fueron la base sobre la que se produjeron los procesos de aceleración que han conformado la

⁴⁴¹ Cohen, S. y Taylor, L., *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance in Everyday Life*, Londres, Routledge, 1992: la idea de “escapada” se realiza a través de hobbies, juegos, fantasías (sexuales, vacacionales, etc.), deportes, fiestas y celebraciones, viajes, consumo, arte, casinos, conciertos, drogas, etc.

⁴⁴² Nowtny, H., “Estructuración y medición del tiempo: sobre la interrelación entre los instrumentos de medición del tiempo y el tiempo social”, en Ramos, R. (comp.), *Tiempo y Sociedad*, pp. 144 y ss.

⁴⁴³ Ver Beriain, J., prólogo a Valencia, G.; *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. XIX.

modernidad⁴⁴⁴. Como observa Lübbe, tanto estructural como culturalmente, parece haber ciertos límites en la flexibilización y dinamización que pueden estar en peligro de erosión en la modernidad tardía⁴⁴⁵; sin el marco estable de las instituciones, no podrían encontrarse las precondiciones necesarias para una planificación y, por tanto, para una aceleración a largo plazo.

La pregunta fundamental que surge en este punto es la relación existente entre los procesos de aceleración y desaceleración social en la sociedad moderna. Rosa plantea una cuestión interesante⁴⁴⁶: es muy posible que el mismo éxito y la ubicuidad de la aceleración sea lo que socava y erosiona las precondiciones para una futura aceleración. En este sentido, la desaceleración en algunos aspectos podría ser una necesidad funcional de la sociedad de la aceleración más que una reacción ideológica a ella. Entonces, ninguna de estas formas de desaceleración alcanzaría a igualar una genuina y estructuralmente contratendencia frente a la aceleración moderna, excepto, quizás, la forma paradójica de desaceleración o inmovilidad que resulta como consecuencia de la propia aceleración.

⁴⁴⁴ Rosa, H., “On defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity”, *Constellations*, vol. 5, núm. 2 (1998), pp. 201-214.

⁴⁴⁵ Lübbe, H., “The contraction of present”, en Rosa, H. y Scheuerman, W. E. (eds.), *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 2009, pp. 159-178.

⁴⁴⁶ Rosa, H., “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”. *Persona y Sociedad*, XXV, 1 (2011), p. 29.

La tesis anterior ha sido criticada, entre otros⁴⁴⁷, por el sociólogo Byung-Chul Han. La desaceleración no basta para resolver el problema del tiempo en las sociedades modernas, ya que la crisis temporal que hoy vivimos no se debe a este fenómeno, cuya época ha quedado atrás. Desde su posición, aquello que en la actualidad experimentamos como aceleración sería solo un síntoma de la dispersión temporal, de la “atomización del tiempo”, por lo que la cuestión de fondo no es la velocidad sino la ausencia de una gravitación que ordene el tiempo: el reposo “no está causado por la aceleración del movimiento y los intercambios, sino en el *ya-no-saber-hacia-dónde*”⁴⁴⁸. La aceleración presupone un proceso con una dirección, pero hoy los fragmentos de tiempo parecen componer una temporalidad estallada, un movimiento sin sentido, que conduce a la sensación de que todo transcurre con mayor rapidez que antes. La aceleración y la desaceleración tienen una raíz común en una “des-temporalización narrativa”; son, por lo tanto, manifestaciones distintas del mismo proceso. Tanto la velocidad como la lentitud podrían conducir al fin de la historia. Sin embargo, no estamos abocados a la “muerte del tiempo”. La propuesta de Han es detener el tiempo a través de la vida contemplativa, posición que comparte con otros autores⁴⁴⁹ y que podría parecer ciertamente otra forma de “desacelerar”, pero que encierra una clave interpretativa diferente.

⁴⁴⁷ Para una revisión de las críticas a la teoría de la aceleración de Hartmut Rosa, véase el monográfico dedicado al autor en la revista *Temporalités*, 13 (2011).

⁴⁴⁸ Han, B.-Ch., *El aroma del tiempo*, Barcelona, Herder, 2015, p. 45.

⁴⁴⁹ Entre los que destacamos a Hadot, P., *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010.

En el capítulo anterior analizamos cómo con la crisis de los grandes relatos los acontecimientos ya no se encadenan formando una historia, y esta incapacidad de síntesis narrativa genera una crisis de identidad. Se hace difícil traducir las percepciones en experiencias, se pierde la “topología de la pasión⁴⁵⁰”; se cuestiona, en definitiva, la concepción lineal del tiempo. Es el fin de una cierta figura de la historia, pero esta pérdida no tiene por qué interpretarse en forma de catástrofe: la crisis de la narración libera el instante, el acontecimiento. Este momento vacilante es la condición para que pueda dar comienzo una danza completamente distinta⁴⁵¹. La mirada contemplativa procura ciertos acontecimientos que de otra forma resultan inaccesibles, a la par que sensibiliza a la percepción de ciertos comportamientos no casuales. La estrategia foucaultiana de recurrir a la tarea arqueológica y genealógica como alternativa a la visión teleológica, que en la modernidad sustituyó a la teológica, apunta hacia esta dirección, y la obra de Heidegger nos servirá para proponer una posible respuesta a la crisis narrativa de nuestra época.

⁴⁵⁰ Sobre esta idea, véase Sánchez Capdequí, C., “Los padecimientos de la identidad”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 8, Núm. 22 (2003), pp. 45-65. Inspirado en la obra de Eugenio Trias, el trabajo propone la pasión como categoría básica desde la que se puede analizar los procesos constitutivos de la identidad.

⁴⁵¹ Han 2015, *op. cit.*, p. 101.

5.2. Habitar el tiempo

5.2.1. Crítica al concepto de tiempo lineal

Heidegger es un traductor eminente de la quiebra temporal moderna y de la pérdida de referentes tradicionales por una incertidumbre radical sobre el sentido del tiempo⁴⁵². “Ser moderno” significa habitar en un tiempo doblemente carencial, “el tiempo de los dioses que han huido y del dios que vendrá”⁴⁵³. Desde la perspectiva heideggeriana, los fenómenos de la aceleración y sus experiencias correspondientes (escasez de tiempo, precipitación, parálisis) son consecuencia de la fijación del hombre moderno por el “tiempo inauténtico”, en el que cotidianamente nos encontramos, olvidando el sentido de la temporalidad como horizonte para caer en el uso del reloj y perder el tiempo gracias a él.

⁴⁵² Ver Dubar, C., “Une critique sociale du temps au coeur des préoccupations de Temporalités”, *Temporalités*, 13 (2001), dossier dedicado a la obra de Hartmut Rosa. Otra reciente e interesante publicación sobre el tema es el número de la revista franco-alemana coordinado por Escudier, A. y Holtey, I., “Vitesse et existentielle. La multiplicité des temps historiques”, *Trivium*, 9 (2011).

⁴⁵³ Heidegger, M., “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y Poesía*, FCE, Buenos Aires, 1992. Contrastar con la reflexión crítica de Sánchez Capdequí, C., “Recursividad, ambivalencia y creatividad social”, en *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 278, sobre el tiempo en la modernidad: “La clausura identitaria del tiempo lineal niega la posibilidad de crear nuevos e inesperados fines, coarta la opción a la llegada de nuevos dioses”.

“El ser-ahí está ahí con el reloj, aunque tan solo sea con el reloj más cotidiano, el del día y la noche. El ser-ahí calcula y pregunta por el “cuánto” del tiempo, de modo que nunca está en medio del tiempo en sentido propio. Preguntando así por el “cuándo” y el “cuánto”, el ser-ahí *pierde su tiempo*. [...] El mundo cotidiano vive pendiente del reloj; es decir: de ahora hasta entonces, hasta el siguiente ahora⁴⁵⁴”.

El problema del pensamiento cronométrico como forma derivada y no-originaria de relacionarse con el tiempo ha interesado a Heidegger en todas las etapas de su pensamiento⁴⁵⁵, en el que resulta central la crítica al olvido de la pluralidad de tiempos en la modernidad, que se ha visto eclipsada por la hegemonía del tiempo del reloj. En un sentido premoderno, la medida se establece como intento de ordenar el caos para hacerlo habitable. Medir es estabilizar un mundo, y estabilizarlo es en este caso sinónimo de des-neutralizarlo, de hacerlo significativo para la escala en la que la vida humana puede constituir una cotidianidad. Sin embargo, el desarrollo del reloj mecánico⁴⁵⁶ como expresión máxima del cálculo métrico conducirá a la racionalización y control del tiempo. En la época actual el instante parece no ofrecer profundidad ni tiene duración, es un presente sin espesor que no mueve a la acción, un mero punto geométrico. A decir de Heidegger, “el tiempo que un reloj hace accesible es visto como presente. [...] De esta manera, el tiempo ya es interpretado como ya-no-más-presente y el futuro

⁴⁵⁴ Heidegger, M., *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 1999, p. 52 (el subrayado es añadido).

⁴⁵⁵ Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J. L. (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, p. 21.

⁴⁵⁶ Remitimos al capítulo segundo de la Tesis Doctoral para un análisis del reloj como elemento central de la temporalidad moderna.

como un indeterminado todavía-no-presente: el pasado es irreversible, el futuro indeterminado”⁴⁵⁷.

“El reloj nos muestra el ahora, pero ningún reloj mostró el futuro ni el pasado”. El cronómetro pauta el tiempo social, marca el ritmo de las actividades, coordinándolas, pero ese tiempo no es el propio del *Dasein*⁴⁵⁸. La tendencia a la racionalización y planificación moderna, que divide el tiempo en infinitos puntos representados por una línea continua sin fin, convierte el instante en un tiempo vacío, objetivado y mediatizado al traducirlo en términos económicos o de velocidad.

Según Heidegger, la caída en el tiempo lineal de la modernidad se muestra a través de tres síntomas. En primer lugar, el cálculo, ley fundamental del comportamiento, puesto en el poder a través de la maquinación de la técnica⁴⁵⁹. Los ritmos orgánicos de la vida son organizados y comprimidos con horarios y planes, y el día es dividido en términos de productividad en horas, minutos, segundos e incluso nanosegundos. Las reglas del cálculo están reguladas cada vez en mayor medida por un segundo síntoma de la edad moderna, la rapidez⁴⁶⁰ o el aumento de la velocidad, que se muestra en nuestra incapacidad para resistir en la tranquilidad de la espera, la manía

⁴⁵⁷ Heidegger 1999, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁵⁸ Beriaín, J. *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 101.

⁴⁵⁹ Heidegger, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 109-110. En relación a este primer síntoma, véase también Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.

⁴⁶⁰ Sobre el concepto de “rapidez” en Heidegger, remitimos al estudio de Aho, K., “Acceleration and Time Pathologies. The critique of psychology in Heidegger’s *Beiträge*”, *Time & Society*, 16, 1 (2007), pp. 25-42.

por lo sorprendente, la fugacidad como ley fundamental de la “estabilidad”, el aumento puramente cuantitativo. Nuestra cotidianeidad encierra una relación maniática con la velocidad, lo que revela una relación particular con el tiempo: vivimos en el “ahora”, en un estado constante de “limbo” en el que nos dejamos llevar por las situaciones, atrapados en un presente (*Gegenwart*) que nos aleja de la conciencia de una “temporalidad primordial”, en términos heideggerianos.

Encerrados en el presente, olvidamos que somos un “proyecto arrojado”, olvidamos cómo nuestra vida adquiere forma a través del pasado y del futuro, por la sucesión de las estructuras temporales de la “situacionalidad” (social e histórica) y la “proyección” (de posibilidades, roles sociales, prácticas e identidades). El yo acelerado y desarticulado, analizado por Heidegger en términos de “angustia” (*Angst, anxiety*) y “tedio” (*Langeweile, boredom*), conduce a un tercer síntoma propio de la modernidad: el surgir de lo masivo, la cultura consumista del olvido.

En sus “Tesis de filosofía de la historia”, Benjamin recuerda la acción de los revolucionarios franceses al disparar contra los relojes de las torres el primer día de la Revolución de Julio y la pone en relación con la acción de Josué narrada en el Antiguo Testamento, cuando ordena detenerse al sol⁴⁶¹. Esta acción subraya que el reloj no es un instrumento técnico más, sino que se considera un sistema de poder que condiciona tanto la vida como puede hacerlo el tiempo cósmico, al introducir nuevas experiencias y

⁴⁶¹ Benjamin, W., “Tesis de filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos*, vol. I, Madrid, Taurus, 1992, pp. 175 y ss.

relaciones temporales capaces de generar un comportamiento diferente en las personas. El tiempo abstracto de la modernidad se ha convertido en una “segunda naturaleza”.

5.2.2. *El tiempo como horizonte*

Un análisis que recupere la definición aristotélica del tiempo debe observar que el filósofo griego no llevaba a cabo una reducción objetivista del problema, como han pretendido los defensores del tiempo cronológico (“el tiempo como medida del movimiento”), sino que terminaba por reconducirlo al alma⁴⁶². Al asociar *arithmós* a *kínesis*, Aristóteles instituye una relación bi-unívoca entre tiempo y movimiento. El alma, la *psique*, resulta indispensable como numerante del tiempo: “resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma⁴⁶³”. Reconducir el tiempo al alma comporta un desplazamiento radical de la cuestión en unos términos que retomará Agustín⁴⁶⁴ siete siglos después.

La idea de que el tiempo, tanto si se compone de “ahoras” como de “partes”, se disuelve en la nada, tiene su origen en la propuesta aristotélica. El tiempo, concebido como dos extremos que se extienden en direcciones distintas del no-ser (el ya-no del pasado y el aún-no del futuro), nos dejaría tan solo ante el instante presente, el cual se nos escapa inexorablemente cada vez que intentamos

⁴⁶² Seguimos el análisis de Marramao, G., *Kairós. Apología del momento oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 103-117.

⁴⁶³ Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1995, 223a 21-28.

⁴⁶⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones*, libro XI, Madrid, Tecnos, 2012.

aferrarlo. Pero la lectura fenomenológica propone escapar de esta aporía al considerar que el “ahora” abandona la dimensión abstracta, puramente cuantitativa, de la matemática para formar parte del *continuum* (objetivo y subjetivo, físico y psíquico) del tiempo. Nunca es, en su esencia, un límite (como el punto geométrico), puesto que, al ser un tránsito, se abre hacia ambos extremos del aún-no y del ya-no. Dicho planteamiento evidencia un factor patógeno profundamente arraigado en la experiencia occidental del tiempo, representado por la figura del “futuro pasado”. El tiempo, tal como lo concibe Aristóteles y según evoluciona más tarde dentro de la teoría agustiniana de la “presentificación” y de la heideggeriana del “anticipar”⁴⁶⁵, sigue una dirección desde el futuro hacia el pasado, lleva interiorizada una pulsión de expectativa. La meta de nuestra experiencia del tiempo es un proyectarse hacia el futuro que tiende a curvarse hacia el pasado. Marramao sostiene que la civilización occidental moderna debe reconquistar el futuro no como progreso garantizado e infinito, como “tiempo homogéneo y vacío”, sino como dimensión contingente, como apertura del horizonte de los posibles. Ésta es la dimensión del tiempo que denomina “kairológica”⁴⁶⁶, la única capaz de conectar, en una tensión fecunda, pasado y futuro dentro del presente de la experiencia y de la imaginación creativa.

Prestaremos atención a la distinción, de inspiración heideggeriana, entre medir y habitar el tiempo⁴⁶⁷. Occidente ha

⁴⁶⁵ Marramao 2008, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁶⁷ Una original contribución a esta distinción puede encontrarse en Chesneaux, J., *Habiter les temps*, París, Bayard, 1996.

generado multitud de fantasmas que mueven a la acción ocultando el miedo y la angustia existenciales, en una huida hacia delante (el progreso) o hacia atrás (la melancolía). De esta forma, situándonos ante la crítica del olvido del ser, que coincide con el olvido del tiempo, Heidegger propone reorientar la búsqueda. Si seguimos indagando qué es el tiempo, hemos de evitar quedar prendidos prematuramente de una respuesta (al estilo: “el tiempo es esto o aquello”), porque el tiempo es el “cómo” y no el “qué”. La aceptación de la contingencia y la finitud del mundo y, en última instancia, de nuestras propias vidas, es lo que hace surgir el proyecto.

“No miremos la respuesta, sino repitamos la pregunta. ¿Qué sucedió con la pregunta? Se ha transformado. La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo? Esta formulación es la que más se acerca a él. Y si comprendo debidamente la pregunta, con ello todo adquiere un tono de seriedad⁴⁶⁸”.

La pregunta “¿qué es el tiempo?” acaba transformándose en “¿quién es el tiempo?”. El *Dasein* heideggeriano, la existencia del hombre entendida como “ser en el mundo”, traduce el alma aristotélica, así como la *Zeitlichkeit*, en tanto que “temporalidad” entendida como condición de toda experiencia de los sucesos del mundo, traduce la presentificación de Agustín. Esta temporalidad, tal y como la entiende Heidegger, es la presentificación proyectada

⁴⁶⁸ Heidegger 1999, *op. cit.*, p. 60.

al futuro que retorna eternamente al pasado. El tiempo es experimentado en tanto que se presentifica el transcurso del *continuum* de la duración, surgiendo pasado y futuro como posibles sólo dentro de ese flujo presentificado. La duración real del presente, en tanto que duración, es una *epoché*, al decir de Husserl, una suspensión que posibilita la reelaboración y el recogimiento de los sucesos. La presentificación puede librarse de la eterna cadencia cuantitativa de ahora yuxtapuestos mediante la capacidad del ser-ahí de darse tiempo anticipando el futuro, de forma que esta anticipación termine por ser parte constitutiva de la memoria.

La segunda sección de *Ser y tiempo* está dedicada a explicitar la temporalidad existencial o trascendental, en sus múltiples modos, mientras que en la tercera se introduce el concepto de “temporalidad horizontal⁴⁶⁹” que será clave para entender la crítica heideggeriana al “olvido del tiempo” en la modernidad. El tiempo en cuanto horizonte es inherente a la existencia del *Dasein*; “el ser mismo”, es decir, el ser en cuanto tal, tiene un carácter temporal que le es propio, y recuperar este sentido originario del tiempo será uno de los ejes centrales en la ontología de Heidegger. El autor emplea el término latino *tempus* para la caracterización del fenómeno horizontal del tiempo, a diferencia del tiempo referido a los modos de la existencia (temporalidad que denomina *ek-stática*) siempre expresados mediante la etimología germánica *Zeit*⁴⁷⁰. De esa

⁴⁶⁹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009. Véase también *Tiempo y ser* (Madrid, Tecnos, 2001) para comprender el alcance del concepto del tiempo como horizonte.

⁴⁷⁰ Von Herrmann, F. W., *La “segunda mitad” de Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 43.

manera, se reúnen a la vez la diferenciación terminológica y la delimitación de la cosa misma, a saber: la distinción entre la “interpretación temporal” (*zeitliche*) del *Dasein* en su ser, y la “interpretación temporalis” (*temporale*) del ser en cuanto tal del ente que no es *Dasein*.

El análisis de Heidegger trata de superar la comprensión presencial del tiempo. El tiempo no “es”, sino que “se temporiza”, y lo hace de diversas formas posibles. Éstas hacen posible la diversidad de modos del ser del *Dasein*, ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia (ésta última, vinculada con un “tiempo inauténtico”, el tiempo del reloj). La cuestión que plantea no es cómo se convierte el tiempo infinito (cronológico) en temporalidad originaria, sino precisamente lo opuesto: cómo surge de la temporeidad propia la temporalidad impropia, y cómo temporiza ésta, en cuanto impropia, un tiempo infinito desde el tiempo finito. “La interpretación vulgar del tiempo del mundo como tiempo del ahora no dispone en absoluto de un horizonte para hacer accesible eso que llamamos el mundo⁴⁷¹”; esta interpretación vulgar o cotidiana del tiempo como secuencia continua y datable de “ahoras” no permite salir a la luz el significado de la verdadera temporalidad, sino que la encubre. La pregunta por el tiempo, en definitiva, coincide con la pregunta por

⁴⁷¹ Heidegger 2009, *op. cit.*, p. 434.

el ser, y para Heidegger la respuesta debe hacerse cargo de las posibilidades deparadas por los “antiguos”⁴⁷².

⁴⁷² El sujeto cartesiano es pensado desde su ser-presente-a-sí en acto, mientras que el *Dasein*, en cambio, es posibilidad, proyecto de ser. Ambos conceptos se distinguen entre sí como la potencia (*dynamis*) del acto (*entelequia*).

5.3. Temporalidad, temporalidades

5.3.1. Temporalidades múltiples

A partir de los estudios de Koselleck hemos desplegado una genealogía del tiempo marcada por los conceptos de aceleración y presentismo que parece abocar a la sociedad contemporánea a una crisis temporal irreversible. No obstante, la temporalidad no puede reducirse a este “presente monstruo”: en la modernidad los horizontes pasado y futuro son cuestionados, pero no anulados, por una concepción del tiempo centrada en el “ahora”. En esta última parte de nuestra investigación nos preguntamos si es posible trazar una genealogía diferente, podríamos decir, con Joas, una “genealogía afirmativa”⁴⁷³, recuperando la pluralidad de tiempos sirviéndonos de las distinciones que establece Heidegger entre los diferentes estratos de profundidad temporal. La influencia del pensamiento heideggeriano en la teoría sociológica es significativa, especialmente en relación a los temas que nos ocupan. Autores como Jameson, Harvey, Bauman o Rosa, entre otros, han expresado de forma explícita su deuda con el filósofo alemán⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Joas, H., “The emergence of Universalism: an affirmative Genealogy”, en Hedström, P. y Wittrock, B., *Frontiers of sociology*, Leiden, Brill, 2009, pp. 15-24.

⁴⁷⁴ Remitimos a la bibliografía para consultar los estudios a los que hacemos referencia.

La arquitectura temporal heideggeriana revela diferentes conceptos y experiencias del tiempo, irreductibles a un “tiempo único”. Estos niveles de temporalización se encuentran jerarquizados en *Ser y tiempo*. El “grado cero”, o “tiempo vulgar”, es el tiempo del presente-ahora: la secuencia de los ahora concebida como algo que en cierto modo está-ahí, como una cosa (algo que se tiene o no se tiene), porque ella misma cae “dentro del tiempo”⁴⁷⁵. No tiene interrupción, es continuo e infinito; por más que progrese en la división de un ahora (en segundos o incluso nanosegundos), éste seguirá siendo un “ahora”. Es el tiempo que se pierde, se consume o se gana mediante la aceleración.

En el tiempo del reloj queda encubierta la específica estructura del tiempo del mundo, según la cual el tiempo es una tensión, que podría dividirse en tres estratos. En primer lugar, la “intratemporeidad” o tiempo del mundo. Lo que está en el tiempo ordinario o cotidiano. Es datable y significativo, a diferencia del tiempo del ahora. Agendas, calendarios, estructuras convencionales del tiempo social, duraciones establecidas, sirven no tanto para medir o controlar sino para habitar el mundo con los otros, por lo que se puede hablar de “solidaridad social”⁴⁷⁶. La simetría temporal, que implica la sincronización de las actividades de diferentes individuos, es uno de los principios fundamentales de organización social, no exenta del conflicto que se genera entre rutina y espontaneidad en la vida social.

⁴⁷⁵ Heidegger 2009, *op. cit.*, pp. 434 y ss.

⁴⁷⁶ Zerubavel, E., *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago Press, 1981, pp. 64-69.

En segundo lugar, el tiempo de la historicidad o la “trama”⁴⁷⁷, el tiempo que transcurre entre el nacimiento y la muerte, las edades de la vida⁴⁷⁸. Consiste en una secuencia de vivencias en el tiempo, que encierra una doble problemática. La primera se refiere al problema de la identidad. En este continuo cambio de vivencias, el sí-mismo se mantiene en una cierta identidad. Esto puede ejemplificarse a través del análisis de historias de vida o autobiografías en las que la identidad se construye de forma temporal a través del relato. Otro problema apunta, en relación a la intratemporeidad, a la inserción del tiempo de nuestra vida en el tiempo del mundo social⁴⁷⁹. El tiempo incorporado que nosotros mismos somos entra en conflicto con las temporalidades externas de plazos, secuencias y duraciones socialmente establecidas.

Por último, el tiempo que denomina tiempo existencial o “temporeidad extático-horizontal”. Se temporaliza primariamente desde el futuro, a diferencia de la comprensión cotidiana que ve el fenómeno fundamental del tiempo en el presente. El presente es, para Heidegger, la modalidad de la temporalización que presenta el tiempo originario de forma más disimulada. Se puede repensar el presente de modo existencial al hablar de “presentar” (o “presentificar”), en el sentido de “hacer presente”. Heidegger emplea también la expresión “presente sostenido”, confrontando el ahora vacío del reloj (*cronos*) con el instante-duración

⁴⁷⁷ Analizado en Ricoeur, P., *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 186-199.

⁴⁷⁸ Es interesante al respecto la obra de Gil, E., *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Madrid, Taurus, 2001.

⁴⁷⁹ Aporía de la que se ocupa Blumenberg en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2007.

(acontecimiento apropiador, *kairós*). No coincide tampoco el haber-sido ni el futuro extáticamente comprendidos como memoria e imaginación con el “entonces” o el “luego” socialmente datables, ni con los conceptos vulgares de “ya-no” o “todavía-no”. Si las tres distinciones anteriores hacen referencia al tiempo de la acción, la temporalidad originaria enlaza con el sentido del tiempo.

En su estudio sobre el tiempo *kairológico*, la prioridad existencial del futuro en Heidegger ha sido analizada por Marramao como un residuo del prejuicio propiamente moderno, “la hipertrofia de la expectativa⁴⁸⁰”. Sin embargo, no compartimos esta crítica: la propuesta heideggeriana conectaría más bien con la idea de la muerte como límite y posibilidad. El futuro se revela como la condición de las propias posibilidades, y de forma señalada de aquella que las define, de la muerte. Pero no el futuro desde la comprensión vulgar del tiempo, según la cual se entiende un ahora que todavía no es pero que llegará a ser actual. Así considerado, el futuro es un momento tan actual como otro que ya haya ocurrido y que ya fue. El futuro, en sentido existencial, nunca será actual, sino siempre futuro; y, a la vez, un futuro que no deja de ser un permanente regreso del *Dasein* hacia sí mismo, hacia su mismo ser (su “poder ser”). Este regreso se hace porque el *Dasein* “ya es sido”, es decir, en la medida en que el *Dasein* es a la vez también pasado. El pasado procede del futuro y el presente, por último, irrumpe desde esa tensión. En realidad, si se elude la normalizada comprensión del tiempo como una sucesión ilimitada en la que se inscriben los acontecimientos, el presente procede de la tensión

⁴⁸⁰ Marramao 2008, *op. cit.*, p. 113.

entre pasado y presente pero, sobre todo, de este último. La temporalidad se define como la articulación de futuro (intención), presente (atención) y pasado (consideración)⁴⁸¹.

Heidegger introduce el espacio en el tiempo al afirmar que “el tiempo auténtico es tetradimensional⁴⁸²”. Las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro dependen de una cuarta estructura temporal que, siguiendo a Kant, llamó “la cercanía que se acerca” o la “cercandad” (*Nahheit*), y que Lewis y Weigert denominan “tiempo espacial⁴⁸³”. Al igual que los objetos muestran un aspecto diferente en función de su proximidad espacial, también los acontecimientos se presentan de distinta forma cuando están temporalmente próximos o alejados en el tiempo. El tiempo espacial se opone a la concepción lineal del tiempo según la cual los acontecimientos se producen en una secuencia temporal inalterable, ya que las historias y las trayectorias vitales no son nunca fijas.

5.3.2. Trayectorias temporales

El pasado, el presente y el futuro no son entidades enteramente separadas, a pesar de que hoy en día la continuidad temporal se vea perturbada por la aceleración del cambio social y tecnológico⁴⁸⁴. La

⁴⁸¹ Una magnífica introducción al concepto de tiempo en Heidegger se encuentra en Leyte, A., *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.

⁴⁸² Heidegger 2001, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁸³ Lewis, J. D. y Weigert, A. J., “Estructura y significado del tiempo social”, en Ramos, R. (comp.), *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992, p. 95.

⁴⁸⁴ Zerubavel, E., *Time Maps*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, p. 38.

idea de que podemos identificar un punto a partir del cual todo lo que esté atrás sería “antes” y todo lo que esté después sería “ahora” es una ilusión, el presente es un collage acumulativo de residuos depositados mediante el equivalente cultural del proceso geológico de sedimentación.

No hay un tiempo único. El tiempo social se compone de una pluralidad de duraciones creativas⁴⁸⁵, de metáforas que representan el transcurso social⁴⁸⁶. La experiencia del mismo “puede surgir en base a relaciones significativas diversas, como la alternancia que se establece entre principios contrarios, la secuencia de roles, o bien por otro tipo de relaciones: la relación es una construcción humana portadora de temporalidad”⁴⁸⁷. En la base de cada tiempo social se encuentra una interacción, una trama de significados, símbolos y valores que operan como marcos interpretativos.

Uno de los aspectos más remarcables de la historia humana es nuestra habilidad para transformar mentalmente series de eventos desestructurados en narrativas históricas aparentemente coherentes. Por ejemplo, escribimos nuestro *currículum vitae* tratando de presentar nuestras experiencias y logros previos como asuntos que ya prefiguraban lo que hacemos actualmente. Establecer tales conexiones es la esencia misma del “entramar”⁴⁸⁸. La biografía es

⁴⁸⁵ Castoriadis, C., “Tiempo y creación”, en *Anthropos*, 198 (2003), pp. 25-44.

⁴⁸⁶ Ramos, R., “Metáforas del tiempo en la vida cotidiana: una aproximación sociológica”, en *Acta Sociológica*, 49 (2009), pp. 51-69.

⁴⁸⁷ Beriaín 2008, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁸⁸ Un estudio interesante acerca de los relatos autobiográficos se encuentra en Vinitzky-Seroussi, V., *After Pomp and Circumstance: High School Reunions as Autobiographical Occasions*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. El éxito o el fracaso se tienden a explicar, respectivamente, como una continuidad o como un efecto de azar.

una producción discursiva que trata de sortear la falta de aceptación social de cualquier incongruencia biográfica, poniendo en juego aquellos elementos de nuestro pasado que son consistentes con nuestra identidad presente y eliminando los que no lo son. La linealidad o constancia, sin embargo, es solo una imagen en nuestra mente. Las identidades continuas son, entonces, productos de la integración mental de puntos desconectados en el tiempo, en una totalidad histórica aparente (sea una biografía personal, o el relato de una nación).

Zerubavel identifica una serie de narrativas o trayectorias temporales que sirven al propósito de producir una continuidad ilusoria que rellene los agujeros entre puntos no contiguos de la historia⁴⁸⁹. Un ejemplo clásico de entramado tiene que ver con las ideas de “progreso” y “declive”, es el tipo de narrativa que evoca la imagen de escalar una montaña o, al contrario, encontrarse en una etapa de decadencia o “descenso”. Las narrativas teleológicas atribuyen algún propósito a la historia, observan la dirección global de las trayectorias históricas como algo predeterminado, con una dirección clara. Las narrativas “evolucionistas” son esencialmente historias teleológicas del devenir. Tal perspectiva nos impide apreciar en plenitud la naturaleza contingente de cualquier proceso histórico.

En toda narrativa histórica el tiempo siempre parece moverse hacia delante. Recordamos qué hechos ocurrieron antes y cuales después. Pero hay otras formas de organizar nuestra memoria que

⁴⁸⁹ Seguimos la distinción propuesta en Zerubavel 2003, *op. cit.*, pp. 14-36.

no presuponen esa direccionalidad. Muchas veces experimentamos las cosas, gráficamente hablando, no como “flechas” sino como “círculos”. Estas recurrencia narrativas nos llevan a fusionar personalidades o situaciones análogas entre sí, ya pertenezcan al pasado o al presente. Las narrativas históricas construidas como trayectorias también varían considerablemente según su densidad percibida, reflejando el grado de intensidad con que recordamos distintos períodos históricos. En tanto entidad abstracta, el tiempo es homogéneo: cada minuto es esencialmente idéntico a cualquier otro minuto, tal como lo demuestra nuestra convencional manera de medirlo. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, a nivel de experiencia la duración de un minuto puede variar considerablemente. Distinguimos también entre “días hábiles” y “días festivos”, diferenciamos el tiempo ordinario del extraordinario, siendo la semana una medida en la que se distribuyen ambos⁴⁹⁰. La realidad es compleja y está abierta, más allá de las narrativas unilineales (inequívocamente teleológicas), hacia narrativas multilineales y contingentes.

5.3.3. *El tiempo y la muerte*

El estudio de Simmel⁴⁹¹ y Weber⁴⁹² nos abriría una posible vía para vincular el análisis de la temporalidad heideggeriano con la

⁴⁹⁰ Véase Zerubavel, E., *The Seven Day Circle. The History and Meaning of the Week*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

⁴⁹¹ Consideramos aportes relevantes las de Blake, N., “Simmel, Heidegger and the Present Now”, *Limina: A Journal of Historical and Cultural Studies*, vol. 16

teoría sociológica moderna. En *El individuo y la libertad* podemos leer: “la muerte está ligada a la vida y la conforma. La muerte configura a la vida, delimita, esto es, conforma nuestra vida no sólo a la hora de la muerte, sino que es un momento formal de nuestra vida que tiñe todos sus contenidos⁴⁹³”. Con Heidegger, el tiempo como horizonte de posibilidad hace posible la existencia humana. Su obra parte del objetivo de comprender el ritmo, la velocidad, la finalidad y el sentido de nuestra existencia en el tiempo.

“Lo primero que constatamos a través de nuestra “apertura al mundo”, de nuestra actitud ex-céntrica por cuanto transgresora de nuestros propios límites, “abriéndonos” al mundo, es ese *hay (Es gibt)* que presencializa, estremecedora y admirativamente, el mundo, primero como misterio tremendo y fascinante [...] y después como objeto de dominio y control⁴⁹⁴”.

En el lenguaje heideggeriano se produce una importante secularización de las categorías de pensamiento filosófico. Se cuestionan las ideas de eternidad e inmutabilidad, en virtud de un concepto de muerte muy distante de la desesperación kierkegaardiana. La muerte se considera la experiencia más propia

(2010) y Jalbert, J. E., “Time, Death and History in Simmel and Heidegger”, *Human Studies*, 26 (2003), pp. 259-283.

⁴⁹² Respecto a la relación de Heidegger con la obra de Weber, encontramos claves en las últimas entrevistas de Gadamer: “Heidegger fue un genio sin valentía”, entrevista de Gnoli, A. y Volpi, F., en *Zona de Clarín*, Buenos Aires, 27 de mayo de 2001, p. 6; *Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Madrid, Trotta, 2004, p. 50. Heidegger tuvo conocimiento de Weber a través de su primer discípulo, Karl Löwith, y siguió el desarrollo de su monografía titulada *Max Weber y Karl Marx* (1932).

⁴⁹³ Simmel, G., *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986, p. 56.

⁴⁹⁴ Beriaín, J., *El sujeto transgresor (y transgredido). Modernidad, religión, utopía y terror*, Barcelona, Anthropos, 2011, p. 144.

del hombre, la única que verdaderamente libera el horizonte de configuración de sus posibilidades. Esta perspectiva es denominada “estado de resuelto”, el poder-ser-sí-mismo⁴⁹⁵. Si en Agustín el tiempo era pensado como una distensión del alma (el contraste entre tres tensiones: futuro, pasado, presente), en Heidegger esta idea se mantiene (estas tensiones son los “éxtasis” que configuran la temporalidad, sin otorgar preeminencia ontológica a ninguno de los tres), aunque la garantía del equilibrio entre tales tensiones ya no será Dios sino el *ser-ahí*, el hombre como un ser que acontece *entre* el nacimiento y la muerte.

“Aceptar que el diagnóstico de la modernidad es el nihilismo es aceptar la ubicuidad de lo finito”. En palabras de Montaigne, “hacer filosofía es aprender a morir⁴⁹⁶”. La filosofía en la modernidad no puede verse simplemente como una actividad consoladora, su tarea no es preparar estoicamente al hombre para el “más allá” (ya sea la vida eterna, o la nada): hacer filosofía, para Heidegger, es aprender a morir *mi muerte*, encontrar sentido a la propia mortalidad. En *Ser y tiempo*, la muerte es analizada como “la posibilidad más propia”, es algo que cada uno de nosotros debe proyectar libremente en una decisión resuelta. En un mundo secular, la identidad individual se realiza a través de actos de auto-invenición y auto-creación, por tanto, el hombre, en términos heideggerianos, tiene que *volverse*

⁴⁹⁵ Heidegger 2009, *op. cit.*, pp. 284-287.

⁴⁹⁶ Citado por Critchley, S., *Muy poco... casi nada. Sobre el nihilismo contemporáneo*, Barcelona, Marbot, 2007, p. 69.

mortal, realizando en su existencia “la posibilidad de la imposibilidad”⁴⁹⁷.

Al igual que la muerte, el tiempo no es: el tiempo *se da*⁴⁹⁸. El tiempo no se conquista, ni es producto de un consenso, ni comienza o termina nunca; el tiempo es un don que muestra un horizonte, desvelándolo. Mediante el acontecimiento apropiador (*Ereignis*) se nos abre un horizonte que ilumina nuevos significados, ocultando a su vez otros, desplegando de esta forma la trama del sentido.

“Es porque sabemos que tenemos que morir, por lo que estamos ocupados haciendo la vida. Debido a que somos conscientes de la mortalidad, construimos la inmortalidad⁴⁹⁹”. El hombre moderno ha desarrollado diversas estrategias para vencer la muerte⁵⁰⁰. La primera de ellas podría denominarse la “inmortalidad simbólica”, y consiste en tender puentes entre la finitud y la eternidad, comprendiendo la muerte como un nuevo comienzo de la vida. Si bien las raíces de esta idea son religiosas, existe una versión secularizada de la misma: en palabras de Unamuno, “dejar un nombre en la historia” sería una especie de “inmortalidad sustitutiva”⁵⁰¹, estrategia que hoy en día adquiere un carácter casi perverso con redes sociales como Facebook que permiten recibir

⁴⁹⁷ Heidegger 2009, *op. cit.*, pp. 266-283.

⁴⁹⁸ Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2001. El giro deconstruccionista es heredero del pensamiento heideggeriano, véase Derrida, J., *Dar (el) tiempo*, Barcelona, Paidós, 2005.

⁴⁹⁹ Bauman, Z., *Mortality, Immortality and other Life Strategies*, Stanford, Stanford University Press, 1992, pp. 6-7 (traducción en Beriain 2011, *op. cit.*, p. 143).

⁵⁰⁰ Clasificación propuesta por Beriain 2011, *op. cit.*, pp. 157-171.

⁵⁰¹ Unamuno, M., *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 95. El concepto de “inmortalidad sustitutiva” ha sido propuesto por Bauman.

mensajes de personas que fallecieron o continuar actualizando sus perfiles. En relación con esta idea, hemos estudiado cómo la aceleración adquiere un carácter de salvación en la modernidad⁵⁰². La “comprensión temporal”, la capacidad de experimentar cada vez más cosas en menos tiempo gracias a la velocidad, sería otra estrategia para intentar transformar el presente en eternidad. Virilio ha centrado parte de sus estudios en el ámbito de la biotecnología y la bioética, donde se abre cada vez la posibilidad de una “inmortalidad biológica” real⁵⁰³. Ciertamente, pese a los grandes avances en este terreno, la medicina aún tiene límites, pero “quién garantiza que en un futuro no demasiado lejano el hecho de morir deje de ser un problema, no la muerte en cuanto tal”⁵⁰⁴. Una última estrategia para ocultar la muerte sería su banalización. En la sociedad de la imagen-espectáculo, la muerte se convierte en un momento de entretenimiento más, encontrando versiones de la misma en todos los ámbitos del ocio.

La resistencia de la imaginación a la presión de la realidad, a la presión del tiempo acelerado, nace de esta profunda consciencia de la finitud y la contingencia; solo desde ella podremos encontrar un punto de partida para esbozar una respuesta a nuestro presente, retornando a lo que podríamos denominar la comprensión simple de las cosas.

⁵⁰² Para un mayor desarrollo de esta idea, remitimos al capítulo segundo de la Tesis Doctoral.

⁵⁰³ Virilio, P., *La vitesse de libération*, París, Galilée, 1995. Ver también Bauman 1992, *op. cit.*, p. 152.

⁵⁰⁴ Beriain 2011, *op. cit.*, p. 165.

CONCLUSIONES

Hacia una sociología de la finitud y la pluralidad de tiempos

La pregunta inicial

El punto de partida de nuestra investigación ha sido la pregunta acerca de las transformaciones del concepto de tiempo en la modernidad, y su traducción en la vida social. En la primera parte de la tesis se trató de definir el objeto de estudio (el tiempo como problema sociológico, sus aspectos relevantes, y una aproximación a la noción de “modernidad” desde la que reflexionamos) para desarrollar a continuación una genealogía del tiempo en la modernidad que, en los últimos capítulos, ha sido revisada desde una perspectiva crítica.

Dentro del área general de investigación, la sociología del tiempo, hemos centrado nuestro análisis en las transformaciones del concepto y la experiencia del tiempo en las sociedades modernas, y en la exploración de estas cuestiones encontramos unos interlocutores centrales (Koselleck, Hartog, Rosa, Heidegger, entre otros) y determinamos una serie de nociones clave (presentismo, aceleración, secularización, contingencia, pluralidad de tiempos).

Hemos establecido la distinción, siguiendo a Hans Joas, entre una “genealogía negativa” y una “genealogía afirmativa” del

tiempo. El método genealógico no pretende en ningún caso alcanzar una comprensión esencialista del tiempo moderno, sino que busca recorrer las brechas y las distinciones históricas que han sido relevantes en la construcción de dicho concepto. Un enfoque “negativo” sería aquel que, una vez comprende la contingencia de su significado, lo rechaza por insuficiente; mientras que un enfoque “afirmativo” intenta someter ese significado a un riguroso análisis histórico con el objetivo de lograr una mejor interpretación del mismo. Este último es el recorrido que hemos pretendido abrir con nuestra investigación.

El tiempo es un factor clave de análisis social

En los últimos veinte años, sociólogos como Bauman, Bourdieu, Castells o Luhmann han dedicado importantes trabajos al estudio del tiempo en la sociedad actual. Si bien sus puntos de vista y diagnósticos sobre la sociedad contemporánea son diferentes, todos ellos coinciden en llamar la atención sobre el tiempo como uno de los aspectos clave del mundo social en que vivimos. Este interés de la sociología por un tema que tradicionalmente ha sido patrimonio de los filósofos (Platón, Aristóteles, Agustín, Kant, Heidegger, son autores que han aparecido al hilo del nuestro análisis) no es algo nuevo, podemos remontarnos a los estudios de Weber, Durkheim, Simmel o Schutz a principios del siglo pasado, pero los debates contemporáneos parecen tener sus raíces en la obra de autores como Harvey o Jameson que en los años noventa realizaron una revisión

crítica de la llamada postmodernidad. Se pueden distinguir fundamentalmente tres debates o diagnósticos de nuestro tiempo (Ramos).

En primer lugar, diversos análisis nos hablan de un proceso de *espacialización* o de sustitución de las categorías temporales, propias del capitalismo clásico, por categorías espaciales como vía eminente de análisis de la experiencia socio-cultural (en esta línea se encuentran autores como Soja y Jameson). Una segunda línea de investigación desvela la caída en la *atemporalización* del tiempo social, es decir, la desaparición de la continuidad temporal, sustituida por la fragmentación y la discontinuidad radical (Harvey, Bauman, Sennett, Castells). Se trata, en cierto modo, de la muerte del tiempo. En tercer lugar, se apunta hacia una *presentificación* en la que la experiencia temporal queda reducida a un presente desarticulado de sus horizontes pasados y futuros que, o bien desaparecen (en línea con el diagnóstico anterior), o bien se comprimen hasta el punto de perder toda extensión y significación (Eriksen, Rosa, Maffesoli, Lipovetski). Esta experiencia puede ser vivida de forma hedonista o trágica, como liberación o desarraigo. Hemos centrado nuestra investigación en este último debate, recogiendo los planteamientos del historiador François Hartog y los desarrollos actuales de la llamada “sociología de la aceleración”.

Entre las respuestas halladas a nuestra pregunta inicial de investigación, destacamos las siguientes:

No existe una imagen del tiempo única

Considerando que las estructuras temporales son una construcción social, hemos analizado cómo en cada contexto y en cada época pueden seleccionarse unas temporalidades sobre otras, y unos aspectos temporales sobre otros, selección que representa una forma de temporalizar de manera concreta la experiencia. La noción de “régimen de historicidad” (Koselleck), nacida en un contexto en donde la temporalidad misma comienza a ser tematizada, ayuda a visualizar los diferentes modos en que articulamos presente, pasado y futuro. Ahora bien, si esta noción no pretende quedarse vacía de sentido, deberíamos poder rastrear el régimen de historicidad dominante en las experiencias vividas y en las prácticas culturales de una determinada sociedad. La primera tarea sería propia de una antropología del tiempo, mientras que la segunda sería objeto de la teoría sociológica.

Esta noción se ha ofrecido como herramienta heurística que, sin pretender reducir la complejidad del tiempo social a un único modelo, posibilita una distinción entre un régimen heroico, un régimen escatológico, un régimen moderno de temporalidad, y se interroga acerca de la tendencia de un nuevo régimen de historicidad, el llamado “presentismo” (Hartog), que representa la quiebra de los horizontes temporales de la acción. Dicha clasificación, insistimos, no implica que los regímenes de historicidad se sucedan estrictamente en cada época: múltiples órdenes del tiempo pueden coexistir y, sin duda, lo hacen. Las

figuras sociales del tiempo que hacen referencia al círculo, la línea o el punto, encuentran su correspondencia en los regímenes de historicidad, traducidos en diversas experiencias del tiempo presente que coexisten en la modernidad. Del presente eterno (Durkheim) de los antiguos al presente agónico cristiano (Agustín), del presente transitorio (Luhmann) de la primera modernidad al presente situacional (Rosa) de la modernidad avanzada. Aunque cada uno expresa la tendencia de un época, todos quedan recogidos en el imaginario moderno. Al mismo tiempo, cada presente se ve atravesado por la pluralidad de sentidos en que se puede decir el tiempo (Heidegger), lo que nos sitúa ante una imagen compleja y dinámica de las temporalidades sociales.

Existe una relación entre secularización y aceleración

La teoría de los regímenes de historicidad de Hartog se ha puesto en relación con la reflexión de Blumenberg acerca de la modernidad como la primera edad que se comprendió a sí misma como época y, al hacerlo, creó otras épocas. “Moderno” es un concepto temporal ya en su etimología: la sociedad moderna se define a sí misma por oposición a la antigua, y en este imaginario subyace una voluntad de ruptura con la tradición que conducirá al problema de la legitimación y el anhelo de trascendencia (Baudelaire).

El concepto moderno de historia apunta a que ya no hay una transmisión sino una recepción activa y transformadora que implica

tres cambios. En primer lugar, existe la convicción de vivir en tiempos nuevos que no han tenido precedentes. En segundo lugar, el sentimiento de que en nuestra época se produce un cambio acelerado hacia lo mejor, cuya consecuencia fue el acortamiento del tiempo. Por último, el tener consciencia de que la historia es construida por los seres humanos llevó a asumir la historia como una responsabilidad de sus protagonistas, pero también condujo a los hombres a considerarse dueños de los acontecimientos y capaces de dominarlos a través del ejercicio de la razón.

La historia progresista posee un tiempo específico, que combina la irreversibilidad, la repetitividad y la simultaneidad de lo no simultáneo facilitadas por los pronósticos y las cronologías (Koselleck). Éstas se encuadran en un marco homogéneo y vacío, no responden como para las sociedades tradicionales al fruto de la rotación de los astros o a la memoria de los antepasados. La aceleración, antigua categoría escatológica, se convierte en el siglo XVIII en materia de planificación, mucho antes que la tecnología la acentúe y la extienda.

La aceleración es una categoría central en el análisis de la modernidad

Los procesos de modernización han sido analizados como procesos de racionalización (Weber), diferenciación (Durkheim), individualización (Simmel) o domesticación de la naturaleza (Marx), pero resulta necesario añadir la perspectiva temporal a estos

análisis para comprender adecuadamente su desarrollo estructural y cultural.

La aceleración es un fenómeno complejo. Hemos presentado una distinción entre aceleración tecnológica, aceleración del cambio social y aceleración del ritmo de vida (Rosa), cuya conjunción nos sitúa ante una situación aparentemente paradójica en la modernidad tardía: cada vez podemos movernos “más rápido” gracias al desarrollo de las tecnologías y el incremento de las tasas de cambio social, y sin embargo cada vez más tenemos la sensación de tener “menos tiempo”.

Entre las consecuencias de este movimiento acelerado, destacan las transformaciones en la concepción del espacio (que tiende a comprimirse, al igual que el tiempo) y en la identidad personal. La velocidad es experimentada de forma ambivalente, bien como liberación de posibilidades o bien como la aniquilación de todo movimiento, debido a la ruptura con los horizontes futuro y pasado. El concepto de “identidad narrativa” (Ricoeur) resulta clave para construir un nuevo significado del término “sujeto”.

El tiempo y la ambigua tensión de la tragedia

Incluso si vivimos pendientes de nuestras agendas, si comemos cuando lo dice el reloj y no cuando sentimos hambre, etc., debemos recordar que el tiempo es definido, analizado, medido, e incluso construido, por el hombre. Ni las técnicas de racionalización ni la

tecnología pueden hacer que tengamos más tiempo, porque el tiempo no es algo que pueda perderse (ni ganarse): no es algo que hayamos tenido nunca, es algo en el interior del cual vivimos (Agustín).

La constatación por Heidegger de una irreductible pluralidad de modos de temporalización se plantea como una aproximación al problema del tiempo enunciada en términos distintos a los de la “sociología de la aceleración”, cuyos planteamientos conducían a discursos con frecuencia nostálgicos, pesimistas y negativos acerca del concepto de tiempo en las sociedades tardomodernas. Frente al “tiempo situacional” (Rosa), el “tiempo horizontal”: el tiempo como horizonte en el que se traducen las tres dimensiones de la existencia: el pasado (consideración), el presente (atención) y el futuro (intención).

Heidegger ha tratado en diversas obras el problema del pensamiento cronométrico como forma derivada y no originaria de relacionarse con el tiempo, en el que resulta central la crítica al olvido de la multiplicidad de tiempos en la modernidad que se ha visto eclipsada por la hegemonía del tiempo del reloj. En este sentido, la distinción de inspiración heideggeriana entre medir y habitar el tiempo nos ha ofrecido una perspectiva de análisis enriquecedora como contraposición a la idea de la “muerte del tiempo”.

Tiempo, aceleración y muerte se conjugan

La tesis que vincula aceleración y muerte podría reinterpretarse según sus posibles derivaciones en nuestros modos de vida. Por una parte, se trata de un proceso en el que se oculta la finitud en un movimiento de puro frenesí e hiperactividad, que responde al miedo a la pérdida (del origen, de las posibilidades no vividas, o de uno mismo).

Por otra parte, la muerte se vive de forma más inmediata pero todavía escapa a su alcance existencial cuando afirmamos que “nacemos y morimos muchas veces en nuestro modelo social” (Arendt), en un mundo que ha perdido la estabilidad de las instituciones propias de la primera modernidad. La aceleración sería una estrategia para adecuar el tiempo incorporado en la vida de los actores con los múltiples tiempos del mundo social.

Por último, sin excluir otras posibles interpretaciones, la muerte como “posibilidad real”, de corte heideggeriano, sería aquella en la que su alcance condiciona la comprensión del mundo, de los proyectos humanos y la autopercepción individual. La tarea del *Dasein* es “crear su propio destino” en un tiempo sin origen y sin teleología, en el que el futuro no significa un todavía-no, sino que se proyecta hacia el presente desde el pasado. El vínculo entre ser y tiempo es lo que Heidegger denomina “acontecimiento apropiador”, que nos libera de la muerte al considerarla una imposibilidad radical y, a la vez, la posibilidad más propia del hombre.

PhD THESIS SUMMARY

Acceleration and Presentism

A Genealogical Study of Temporality in Modern Societies

Abstract

The object of this dissertation is to consider the key role of the temporal dimension in the process of modernity. From the conceptual analysis of Koselleck, we draw a genealogy of the multiples regimes of historicity that reveals a relation between the category of acceleration and the concept of presentism. The studies of the historian François Hartog and the sociologist Hartmut Rosa have guided us to develop our research.

Nowadays, the present seems disconnected from past and future horizons, being reduced to a shortened time that reflects a social experience of temporal indigence. ‘Going nowhere fast’ is the paradox that seems to arise from our temporal trajectories in late modernity, according to some theories of social acceleration and specially the analysis of Hartmut Rosa. This thesis confront us with a dual diagnosis of modernity, showing two-faced Janus: on the one hand, the acceleration of time seems a historical constant since the mid eighteenth century, while on the other, this same increase speed has led to a kind of ‘immobility’ in which we find ourselves caught between the urgency and the lack of horizons of our present, detached from both the authority of the past (pre-modern) and confidence in the future (of the first modernity). Are we seeing the two faces of the same phenomenon? Could the uncontrolled acceleration drive us to a loss of hierarchy which prevents the emancipatory project of modernity?

Results and Discussion

The investigation focuses first on the changes of the concept of time in modernity, and its translation into social life. In the first part of the thesis we tried to define the object of study (time as a sociological problem, its relevant aspects, and an approach to the notion of ‘modernity’) to subsequently develop a genealogy of time in modernity, in the later chapters, revised from a critical perspective.

Within the general area of research, the sociology of time, we have focused our analysis on the changes in the concept and the experience of time in modern societies, and in the exploration of these issues we have found some central interlocutors, such as Koselleck, Hartog, Rosa and Heidegger among others, and determined the notions of presentism, acceleration, secularization, contingency and plurality of times.

The genealogical method

The genealogy of time that we have proposed is not intended to draw a teleological evolutionary line of modernity, but rather noticing gaps, paradoxes and disruptions. A genealogist methodology, in Foucault’s sense, must pay attention to history by rejecting the proposal of a ‘search for the origin’ - which usually

means finding ‘what was already there’, showing a perfectly adequate image to the search is undertaken.

Consequently, a genealogy of time in modernity must proceed from the present into the past to discover at every stage moments that make the difference, which introduce a new beginning, tearing the history or dislocate time frames. We propose, with Joas, a distinction between a ‘negative genealogy’ and an ‘affirmative genealogy’ of time in modernity. The genealogical approach of Nietzsche and Foucault wants to do justice to the contingency of history, to reconstruct historical processes in a way that shows that these processes, in a certain sense, were not needed. The consciousness of contingency, from the point of the ‘negative’ view, frees us from concepts found, destroying our commitment to them. However, an ‘affirmative genealogy’ lies in the attempt to bring those values to rigorous historical analysis with the aim of finding a better interpretation of the universal principles that are the basis of contingency.

Time is an essential factor of social analysis

In the last twenty years, sociologists as Bauman, Bourdieu, Castells or Luhmann have developed the study of time on contemporary societies. While their views and diagnoses are different, they all agree in pointing to *time* as one of the central aspects of the social world in which we live. This interest of sociology by an issue that has traditionally been heritage of

philosophers (Plato, Aristotle, Augustine or Kant are authors who have appeared in our discussion) is not recent, we could go back to studies of Weber Durkheim, Simmel and Schultz early last century, but contemporary debates seem to have their roots in the work of authors such as Harvey or Jameson that in the nineties conducted a critical review of the so-called postmodernism. According to Ramón Ramos, we distinguish three debates or diagnoses of our time.

First, some analysis have shown a process of *spatialization* or replacement of temporal capitalist categories by spatial categories as an eminent way to analysis of the socio-cultural experience (on this line are authors such as Soja and Jameson). A second line of research reveals the *atemporalización* of social time, that is, the disappearance of the temporal continuity, replaced by radical fragmentation and discontinuity (Harvey, Bauman, Sennett, Castells). It is, in a way, the death of time. Finally, there's an analysis that points to a *presentification* in which temporal experience is reduced to this disjointed or disappeared horizons from past and future (in line with the previous diagnosis) or compressed to the point of losing all extent and significance (Eriksen, Rosa, Maffesoli, Lipovetsky). This could be experienced in a hedonistic or tragic way, as liberation or uprooting. Our research is focused in this last debate, developed by François Hartog historical studies and current developments of the 'sociology of acceleration'.

There is no single image of time

Whereas the temporary structures are socially constructed, we have analyzed how in every context and in every epoch some time frames prevail over others. The concept of ‘regime of historicity’ (Koselleck) helps to visualize the different ways in which we articulate present, past and future. Now if this notion does not intend to become empty of meaning, we should be able to trace the dominant regime of historicity, either in the experiences or cultural practices of a particular society. The first task, that is traced to their experiences, it is the task of an anthropology of time, and the second one would be the subject of a theoretical sociology.

This notion has been offered as an heuristic tool, without trying to reduce the complexity of the social model to a single time, it allows a distinction between a heroic regime, an eschatological scheme, a modern regime of temporality, and debate the tendency of a new regime of historicity, called ‘presentism’ (Hartog), which represents the bankruptcy of the time horizons of action. This classification, we insist, does not imply that strict regimes of historicity happen in every age: multiple rhythms can coexist. Social time images such as the circle, the line or the point find its counterpart in historicity regimes, translated into various experiences of the present that coexist in modernity. From the eternal present (Durkheim) to the ancient Christian (Augustine), from the transitional present of the first modernity (Luhmann) to the situational present in advanced modernity (Rosa). While each one

express the tendency of an historical period, they are all reflected in the modern imagination. At the same time, each present is crossed by the plurality of meanings that 'time' can be said (Heidegger), which confronts us with a complex and dynamic image of social temporalities.

There is a relation between secularization and acceleration

The theory of regimes of historicity from Hartog has been related to Blumenberg reflection about modernity as the first age that saw itself as an epoch and by doing so has created another epochs. 'Modern' is a temporal concept in its etymology: modern society defines itself in opposition to the former, and in this imaginary lies a desire to break with the tradition that lead to the problem of legitimacy and the longing for transcendence (Baudelaire).

The modern concept of history suggests that there is no transmission but an active and transforming reception involving three changes. First, there is the conviction of living in new times that are unprecedented. Secondly, the feeling that in our epoch we experience an accelerated change for the better, that resulted in the shortening of the time. Finally, we are conscious that history is built by humans so it led to take history as a responsibility of its protagonists, but they are also considered as the owners of events with the ability to dominate the present through the exercise of reason.

The ‘progressive history’ has an specific time, combining irreversibility, repeatability and the simultaneity of the non-simultaneous and forecasts provided by the chronologies (Koselleck). These fall into an homogenous and empty frame, do not respond as in traditional societies to the result of the rotation of the stars or the memory of ancestors. Acceleration, an old eschatological category, becomes in the Eighteenth century a category for planification long before technology emphasize this aspect.

The acceleration is a central category in the analysis of modernity

Modernization processes have been analyzed as streamlining processes (Weber), differentiation (Durkheim), identification (Simmel) or domestication of nature (Marx), but it is necessary to add the time perspective on these analyzes to properly understand its structural development and cultural. Acceleration is a complex phenomenon. We have introduced a distinction between technological acceleration, rapid social change and acceleration of life (Rosa), whose conjunction confronts us with a seemingly paradoxical situation in late modernity: we can move “faster” by developing technologies and increased rates of social change, yet increasingly have the feeling of having “less time”.

Among the consequences of this accelerated movement, we highlighting the changes in the conception of space (which tends to

compress, like the time) and the transformations in personal identity. Speed is experienced ambivalently, as the release of possibilities or as the annihilation of all movement, due to the break with past and future horizons. The concept of ‘narrative identity’ (Ricoeur) is key to building a new meaning of the term ‘subject’.

Time as a paradoxical tragedy

Even if we live pending from our agendas, if we eat when the clock says and not when we feel hungry, etc., we must remember that time is defined, analyzed, measured, and even constructed, by man. Technical rationalization or technology cannot make that we have more time, because time is not something that can be lost (or gain) is not something we have ever had, it’s something within which we live (Saint Augustine).

The analysis from Heidegger of an irreducible plurality of temporalities is proposed as an approach to the problem of time in different terms other than those of the ‘sociology of acceleration’, whose ideas often lead to nostalgic, pessimistic and negative diagnoses about ‘the death of time’ in late modern societies. Apart from the concept of ‘situational time’ (Rosa), we propose the idea of ‘time as an horizon’. Heidegger has discussed in various works the problematic concept of chronological time in modern societies, which forgets the multiplicity of temporalities that has been overshadowed by the hegemony of clock time. In this sense, the

distinction between measuring time and 'the existential time' has given us a rich perspective analysis.

Time, acceleration and death

The thesis connecting acceleration and death could be interpreted as possible ways of live our lifes. On the one hand, it is a superstructure in which life is forgotten in a movement of pure speed and hyperactivity, a process that responds to the fear of loss (of an origin, the possibilities, or the self).

On the other hand, death is lived more immediately but still beyond their existential meaning when we claim that "we born and die many times in our social model" (Arendt), in a world that has lost the stability of the institutions from the first modernity. The acceleration would be a strategy to adapt the time of the individual life to the plural times of the social world.

Finally, without excluding other possible interpretations, death as "real possibility" in Heidegger's analysis, would be the one in which we understand the conditions of the world, of human projects and individual perception. The project of the Dasein is to 'create his own destiny' in a time without origin and without any teleology, where the future does not mean not-yet, but is projected into the present from the past. This idea means the freedom of death, considering it as a radical impossibility, and, simultaneously, to accept it as the most proper possibility to our contingent existence.

BIBLIOGRAFÍA

ADAM, B., *Time and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1990.

— *Timewatch: The Social Analysis of Time*, Cambridge, Polity Press, 1995.

— *Timescapes of modernity: the environment and invisible hazards*, London, Routledge, 1998.

— “Reflexive Modernization Temporalized”, *Theory, Culture & Society*, 20, 2 (2003), pp. 59-78.

ADORNO, Th., *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1998.

AGNÉS, A., *L'impensé de la démocratie*, París, Fayard, 2003.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Madrid, Tecnos, 2012.

— *La ciudad de Dios*, México DF, Porrúa, 1981.

AHO, K., “Acceleration and Time Pathologies. The critique of psychology in Heidegger’s Beiträge”, *Time & Society*, 16, 1 (2007), pp. 25-42.

AMENGUAL, G., CABOT, M. y VERMIL, J. L. (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008.

ANDREWS, G., “Making the Revolutionary Calendar”, *American Historical Review*, 36, 3 (1931).

ANTOINE, A., *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, París, Fayard, 2003.

ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

— *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

— *Entre el futuro y el pasado: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003.

— *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.

ARISTIZÁBAL, P. J., “Fenomenología y Crisis: Aportes a las ciencias sociales”, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. II (2008), pp. 83-93.

ARISTÓTELES, *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

ATTALI, J., *Historias del tiempo*, Madrid, FCE, 2001.

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1987.

AUGÉ, M., *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, 2003.

— *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2009.

BACON, F., *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada, 1961.

BARTRA, R., *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

— *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-Textos, 2004.

BAUDELAIRE, Ch., *El pintor de la vida moderna*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, 1995.

BAUDRILLARD, J., *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1974.

BAUMAN, Z., *Mortality, Immortality and other Life Strategies*, Standford, Standford University Press, 1992.

— *La Globalización. Consecuencias humanas*, Sao Paulo, FCE, 1999.

— *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

— *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2003.

BELLAH, R., “Religión: Sociología de la religión”, en Sills, D. (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, 1977.

BENJAMIN, W., “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, vol. I, Madrid, Taurus, 1992, pp. 175-191.

— *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2009.

BERGER, P., et al., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979.

BERGER, P., *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1999.

— y LUCKMAN, Th., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.

BERGSON, H., “Lo posible y lo real”, en *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Austral, 1976.

BERIAIN, J. (coord.), *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos, 1996.

— “El triunfo del tiempo (representaciones culturales de temporalidades sociales)”, *Política y sociedad*, 25 (1997), pp. 101-118.

— *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005.

— “La noción de progreso: una ilusión colectiva”, *Anthropos*, 206 (2005), pp. 141-156.

— *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona, Anthropos, 2008.

— “Las formas complejas del tiempo”, *Acta Sociológica*, 49 (2009), pp. 71-100.

— “Voluntad de poder y aceleración social”, en Cabrera, D. (coord.), *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 255-278.

— *El sujeto transgresor (y transgredido). Modernidad, religión, utopía y terror*, Barcelona, Anthropos, 2011.

— y AGUILUZ, M. (coords.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007.

— y SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (eds.), *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010.

— y SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I., “Tiempos de ‘postsecularidad’: desafíos de pluralismo para la teoría”, en Sánchez de la Yncera, I. y Rodríguez Fouz, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 31-92.

BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Barcelona, Siglo XXI-Anthropos, 2013.

BEYTÍA, P., “Creatividad situada, contingencia y modernidad. Entrevista a Hans Joas”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, 19 (2012), p. 381.

- BLAKE, N., “Simmel, Heidegger and the Present Now”, *Limina: A Journal of Historical and Cultural Studies*, vol. 16 (2010).
- BLITZ, M., *Heidegger's Being and Time: and the possibility of political philosophy*, Nueva York, Itaca, 1981.
- BLOCH, E., *El principio esperanza*, vols. I-III, Madrid, Trotta, 2004-2007.
- BLUMENBERG, H., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- BOURDIEU, P., “La ilusión biográfica”, *Archipiélago*, 69 (2005), pp. 87-93.
- BRUMBAUGH, R. S., *Unreality and Time*, Albany, SUNY Press, 1984.
- CABRERA, D. H. (coord.), *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- (coord.), “Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente”, *Anthropos*, 225 (2010).
- CASTELLS, M., *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. I, Cambridge, Blackwell, 1996.
- *La Era de la Información. Vol. I: La Sociedad Red*, México DF, Siglo XXI, 2002.
- CASTORIADIS, C., “Reflexions sur le *developement* et la *rationalité*”, *Domaines de l'homme*, París, 1997, pp. 131-175.
- “Tiempo y creación”, *Anthropos*, 198 (2003), pp. 25-44.
- *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013.
- CHESNEAUX, J., *Habiter les temps*, París, Bayard, 1996.
- “Habiter les temps. Port Moresby et ses temporalités éclatées”, *Terrain*, 29 (1997).

- “La tripartition du champ temporel comme fait du culture”, *Temporalités*, 3 (2005).
- CIPRIANI, R., “The many faces of social time”, *Time & Society*, vol. 22, 1 (2013).
- COHEN, S. y TAYLOR, L., *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance in Everyday Life*, Londres, Routledge, 1992.
- CONNERTON, P., *How Modernity Forgets*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- CONRAD, P., *Modern Times. Modern Places*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1999.
- CRITCHLEY, S., *Muy poco... casi nada. Sobre el nihilismo contemporáneo*, Barcelona, Marbot, 2007.
- CRUZ, M., *Tiempo de subjetividad* (comp.), Barcelona, Paidós, 1996.
- “Tiempo de narratividad”, *Anàlisi*, 25 (2000), pp. 23-40.
- DASTUR, F., *Heidegger et la question du temps*, París, PUF, 1994.
- DAVIS, F., *Yearning for Yesterday: a Sociology of Nostalgia*, New York, Free Press, 1979.
- DE CASTRO, C., “Trabajadores en busca de narraciones: Las consecuencias de las transformaciones del tiempo de trabajo sobre la configuración de las identidades narrativas de los trabajadores”, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- DERRIDA, J., *Dar (el) tiempo*, Barcelona, Paidós, 2005.
- DIDI-HUBERMAN, G., *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., 2008.
- DOSSE, F., “Reinhart Koselleck: entre semántica histórica y hermenéutica crítica”, *Anthropos*, 223 (2009), pp. 34-143.
- , DELACROIX, C., y GARCÍA, P., “Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec François Hartog”, en *Historicités*, París, La Découverte, 2009.
- DUBAR, C., *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

- “Régimes de temporalités et mutation des temps sociaux”, *Temporalités*, 1 (2004).
- “François Hartog, Régimes d’historicité, Présentisme et expériences du temps”, *Temporalités*, 2 (2004).
- “Temporalité, temporalités: philosophie et sciences sociales”, *Temporalités*, 8 (2008).
- “Temps de crises et crise des temps “, *Temporalités*, 13 (2011).
- “Une critique sociale du temps au cœur des préoccupations de *Temporalités*”, *Temporalités*, 13 (2011).
- DUFFY, E., *The speed handbook. Velocity, pleasure, modernism*, Duke, University Press Books, 2009.
- DURÁN, M. A., *El valor del tiempo. ¿Cuántas horas le faltan al día?*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007.
- DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987.
- *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 2004.
- EHRENBERG, A., *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- ELIAS, N., *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- “El retraimiento de los sociólogos en el presente”, en *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta, 1994, pp. 195-221.
- ERIKSEN, T., *Tyranny of the moment: fast and slow time in the information age*, Londres, Pluto Press, 2001.
- ESCUDIER, A., “Temporalización y modernidad política”, en Fernández, J. y Capellán de Miguel, G. (coords.), *Conceptos políticos, tiempo e historia*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria-McGraw Hill, 2013, pp. 303-351.
- ESCUDIER, A., y HOLTEY, I., “Vitesse et existante. La multiplicité des temps historiques”, *Trivium*, 9 (2011).
- ESTEBAN, J., (comp.), *La aceleración. Velocidad, cultura y comunicación en los espacios urbanos contemporáneos*, Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2011.

FABIAN, J., *Time and the Other. How Anthropology Makes his Objet*, Nueva York, Columbia, 1983.

FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2004.

— *Historia de la sexualidad, vol. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

FRASER, J. T., *The Voices of Time: a cooperative survey of man's views of time as expressed by the sciences and by the humanities*, Boston, University of Massachusetts, 1981.

FRISBY, D., *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992.

FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992.

GADAMER, H.-G., “Heidegger fue un genio sin valentía”, entrevista de Gnoli, A. y Volpi, F., *Zona de Clarín*, Buenos Aires, 27 de mayo de 2001.

— *Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Madrid, Trotta, 2004.

GÁMEZ, M., “Origen, evolución y futuro de la determinación normativa de la hora legal en España y la Unión Europea”, *Revista de Administración Pública*, 177 (2008).

GARCÍA, G., “De la fenomenología a la Histórica (pasando por la hermeneútica): Sobre la teoría del tiempo histórico de Reinhart Koselleck”, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLV, 115/116 (2007), pp. 93-105.

GERGEN, K., *The Saturated Self*, Nueva York, Basics Books, 2000.

GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo*, Madrid, Alianza, 1997.

GIL, E., *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Madrid, Taurus, 2001.

GIROLA, L., “Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria resemantización de los conceptos”, *Sociológica*, 20 (2005) pp. 13-52.

- GLEICK, J., *Faster. The acceleration of just about everything*, Nueva York, Vintage Books, 1999.
- GOMÁ, J., *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005.
- GONZÁLEZ, J. M., *Las huellas de Fausto: la herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Madrid, Tecnos, 1992.
- GONZÁLEZ, J., *Heidegger y los relojes*, Madrid, Encuentro, 2008.
- GRIFFIN, R., *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Musolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010.
- GUASCH, A. M., *Autobiografías visuales. Del archivo al índice*, Madrid, Siruela, 2009.
- HABERMAS, J., “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, H. (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- HADOT, P., *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010.
- HAN, B.-C., *El aroma del tiempo*, Barcelona, Herder, 2015.
- HARTOG, F., “Marshall Sahlins et l’antropologie de l’histoire”, *Annales E.S.C.*, 6 (1983), pp. 1256-1263.
- *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003.
- “Tiempo y Patrimonio”. *Museum International* 227 (2005) pp. 4-15.
- “Sur la notion de régime d’historicité”, en Dosse, F. et al. (dir.), *Historicités*, París, La Découverte, 2009.
- “La autoridad del tiempo”. *Historia y Grafía*, LVIII, 4 (2009), pp. 1419-1445.
- “La temporalisation du temps: une longue marche”, en Hartog, F. et al. (coord.), *Les récits du temps*, París, PUF, 2010.
- “Présentisme et vivre ensemble”, *Entre temps court et temps long* (Les Forums du CESE sur le vivre ensemble), París, PUF, 2013, pp. 43-51.

— “Temps et histoires: de l’histoire universelle à l’histoire globale”, Conférence à la Maison Franco Japonaise, 9 de diciembre de 2008.

HARVEY, D., *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980.

— “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y Poesía*, FCE, Buenos Aires, 1992.

— “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.

— *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999.

— *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2001.

— *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

— *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.

HESÍODO, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 2000.

HÖLSCHER, L., *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI, 2014.

HUICI, V., *Espacio, tiempo y sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*, Madrid, Akal, 2007.

JALBERT, J. E., “Time, Death and History in Simmel and Heidegger”, *Human Studies*, 26 (2003), pp. 259-283.

JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 2011.

— *El posmodernismo revisitado*, Madrid, Abada, 2012.

JAQUES, E., *La forma del tiempo*, Buenos Aires, Paidón, 1984.

JAUSS, H. R., *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000.

JOAS, H., “Institutionalization as a Creative Process: The Sociological importance of Cornelius Castoriadis’s Political

Philosophy”, *American Journal of Sociology*, 94, 5 (1989), pp. 1184-1199.

— *Creatividad, acción y valores: hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

— “The emergence of Universalism: an affirmative Genealogy”, en Hedström, P. y Wittrock, B., *Frontiers of sociology*, Leiden, Brill, 2009, pp. 15-24.

— “The Religious Situation in the United States”, en *What the World Believes*, Gütersloh, Fundación Bertelsmann, 2009.

— *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*, Washington, Georgetown University Press, 2013.

— *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987.

KAUFMANN, V., *Re-thinking Mobility*, Londres, Ashgate, 2002, pp. 22-30.

KELLNER, D., “Popular culture and the construction of postmodern identities”, en Lash, S. y Friedman, J., *Modernity and Identity*, Oxford, 1992, pp. 141-177.

KERN, S., *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

KOHLI, M., “Social Organization and Subjective Construction of the Life Course”, en Miller, R. (ed.), *Biographical Research Methods*, Londres, SAGE, 2005, vol. II, pp. 39-63.

KOSELLECK, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

— *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

— *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

— “¿Existe una aceleración en la historia?”, en Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 319-345.

— y GADAMER, H.-G., *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

LANDES, D. S., *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2007.

LASÉN, A., *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*, Madrid, Siglo XXI/CIS, 2000.

LE GOFF, J., *Memory and History*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

— *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.

LENCLUD, G., “Traversées dans le temps”, en *Annales H.S.C.*, 5 (2006), pp. 1053-1084.

LEVINE, R., *A geography of time*, Nueva York, Basic Books, 1997.

LEYTE, A., *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005,

LINDER, S., *The harried leisure class*, Nueva York, Columbia University Press, 1970.

LIPOVETSKI, G., *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006.

LLOYD, H., “Le temps dans la pensée grecque”, *Les Cultures et le Temps*, 12 (1972), pp. 135-169.

LÓPEZ, V., “Contra memoria. Historia, genealogía y ontología del presente en Michel Foucault”, *Historiografías*, 6 (2013), pp. 13-31.

LÖWITH, K., *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, París, Gallimard, 2002.

— *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973.

LÜBBE, H., “The contraction of present”, en Rosa, H. y Scheuerman, W. E. (eds.), *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 2009, pp. 159-178.

LUHMANN, N., “Il tempo scarso e il carattere vincolante della scadenza”, en Tabboni, S., *Tempo e Società*, Milán, Franco Angeli, 1987, pp. 119-137.

— “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna”, en Ramos, R. (comp.) *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992, pp.161-182.

— “La descripción del futuro”, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2006.

— *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo: “Reescribir la modernidad”*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

McLUHAN, M. y POWERS, B. R., *La aldea global*, Barcelona, Gedisa, 2002.

MAFFESOLI, M., *L’instant éternel. Le retour du trafic Dans les sociétés postmodernes*, París, Denoël, 2000.

— “Postmodernidad e identidades múltiples”, *Sociológica*, 43 (2000), pp. 247-275.

MARINETTI, F. T., “Le Futurisme”, *Le Figaro*, 20 de febrero de 1909.

MARRAMAO, G., *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989.

— *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008.

— *Minima temporalia*, Barcelona, Gedisa, 2009.

— “*Neu-Zeit*. Modernidad y experiencia del tiempo”, *Anthropos*, 223 (2009), pp. 119-133.

— *La pasión del presente*, Barcelona, Gedisa, 2011.

MARTINS, H., “Tiempo y teoría en sociología”, en Ramos, R. (comp.), *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992, pp. 183-242.

MARQUARD, O., *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1999.

MARX, K. y ENGELS, F., *El manifiesto comunista*, Madrid, Nórdica, 2012.

MAYR, O., *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad*, Barcelona, Acantilado, 2012.

MEAD, G. H., *Filosofía del presente*, Madrid, BOE-CIS, 2009.

- MERTON, R., *A hombros de gigantes*, Barcelona, Península, 1990.
- MICHAUD, E., “Le présent du Futurisme. Les vertiges de l’auto-destruction”, *Art et société*, 21 (2003), pp. 21-42.
- MOYA, L. y OLVERA, M., “La experiencia de la temporalidad en las sociedades contemporáneas, identidades sociales y rituales conmemorativos”, *Sociológica*, vol. 26, 73 (2011).
- MUDROVCIC, M. I., “Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente”. *Historiografías*, 5 (2013), pp. 11-31.
- MUMFORD, L., *Técnica y civilización: la doctrina del progreso*, Madrid, Alianza, 2006.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998.
- NOWOTNY, H., “Estructuración y medición del tiempo: sobre la interrelación entre los instrumentos de medición del tiempo y el tiempo social”, en Ramos, R. (comp.), *Tiempo y Sociedad*, Madrid, CIS, 1992. pp. 133-160.
- *Time: The Modern and Postmodern Experience*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- NÚÑEZ, A., “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós”, *Paperback*, 4 (2007).
- ONCINA, F., “Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck”, *Isegoría*, 29 (2003), pp. 225-237.
- OSBORNE, P., “Modernity is a qualitative, not a chronological, category”, *New Left Review*, I, 192 (1992), pp. 65-84.
- *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Londres, Verso, 1995.
- OSTEN, M., *La memoria robada*, Madrid, Siruela, 2008.
- PALTI, E., “Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad”, *Ayer*, 53 (2004), pp. 63-74.
- PARDO, J. L., *La intimidad*, Valencia, Pre-Textos, 1996.

- *La regla del juego*, Madrid, Galaxia-Gutenberg, 2005.
- “El alma de las máquinas. Humano/inhumano, en torno a Crash de David Cronenberg”, en *Estética de lo peor*, Pasos Perdidos-Barataria, 2011.
- PERNIOLA, M., *Del sentir*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- PLATÓN, “Teeteto”, *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, 2000.
- POMIAN, K., *El orden del tiempo*, Madrid, Júcar, 1990.
- “La crise de l’avenir”, *Le Débat*, 7 (1980), pp. 5-17.
- PUECH, H.-C., *En torno a la Gnosis*, vol. I., Madrid, Taurus, 1982.
- RAMOS, R., “El tiempo de la sociología (E. Jaques. *La forma del tiempo*)”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 37 (1987), pp. 235-243.
- (comp.), *Tiempo y Sociedad*, Madrid, CIS, 1992.
- “Simmel y la tragedia de la cultura”, *REIS*, 89 (2000), pp. 37-73.
- “Presentes terminales: un rasgo de nuestro tiempo”, en Roche, J. (ed.) *Espacios y tiempos inciertos de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 171-181.
- “Metáforas sociales del tiempo en España: una investigación empírica”, en Prieto, C. (ed.), *Trabajo, género y tiempo social*, Madrid, Editorial Complutense y Editorial Hacer, 2007, pp. 173-204.
- “Metáforas del tiempo en la vida cotidiana: una aproximación sociológica”, *Acta Sociológica*, 49 (2009), pp. 51-69.
- “Atemporalización y presentificación del mundo social”, *Actas del X Congreso Español de Sociología*, Pamplona, FES, 2010.
- “Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea”, *Política y Sociedad*, 51, 1 (2014), pp. 147-176.
- REID, G., “The Politics of Time: Conflicting Philosophical perspectives and Trends”, *The Human Context*, 4 (1972), pp. 456-483.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*, vols. I-III, París, Seuil, 1983-1985.

- “El tiempo contado”, *Revista de Occidente*, 76 (1986).
- *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- *Historia y narratividad*, Baelona, Paidós, 1999.
- *Tiempo y narración*, vols. I-III, Mexico, Siglo XXI, 2004.
- “La historia común de los hombres. La cuestión del sentido de la historia”, *Educación y política*, Buenos Aires, Docencia, 1984, p. 59.
- RIVERA, A., “La secularización después de Blumenberg”, *Res publica: revista de filosofía política*, 11-12 (2003), pp. 95-142.
- “Blumenberg y el Debate sobre la Secularización”, *Eikasía*, 45 (2012), pp. 237-244.
- RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- RODRÍGUEZ, R., “La dimensión temporal de la identidad”, en VV.AA., *El buscador de oro. Identidad personal en la nueva sociedad*, Madrid, Lengua de trapo, 2002, pp. 177-199.
- “El tiempo y las incertidumbres de la identidad”, en Roche, J. A., *Espacios y tiempos inciertos de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- ROSA, H., “On defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity”, *Constellations*, vol. 5, 2 (1998), pp. 201-214.
- “The Universal Underneath the Multiple: Social Acceleration as a Key to Understanding Modernity”, en Costa, S., Knöbl, W. y Domingues, J. M. (eds.), *The Plurality of Modernity: Decentring Sociology*, Munich, Rainer Hampp Verlag, 2006.
- *Accélération. Une critique sociale du temps*, París, La Découverte, 2010.
- “Full Speed Burnout? From the Pleasures of the Motorcycle to the Bleakness of the Treadmill: The Dual Face of Social Acceleration”, *International Journal of Motorcycle Studies*, 6, 1 (2010).
- *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-modern Temporality*, Michigan, NSU Press, 2010.

— “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Persona y Sociedad*, XXV, 1 (2011), pp. 9-49.

— y SCHEUERMAN, W. E., *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*, Pensilvania, Pennsylvania State University, 2009.

SAHLINS, M., *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1998.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C., “Rekursividad, ambivalencia y creatividad social”, en Beriain, J. (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 267-280.

— “Los padecimientos de la identidad”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 22 (2003), pp. 45-65.

— (coord.), “Hannah Arendt: pluralidad y juicio. La lectura secreta de un pensar diferente”, *Anthropos*, 224 (2009).

— “Narrativas quebradas, afasia y el imperio de la aceleración”, en Ortega, J. E. (ed. lit.), *La aceleración: velocidad, cultura y comunicación en los espacios urbanos contemporáneos*, Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2011, pp. 53-65.

— “Mal. Aceleración y parálisis: a vueltas con la “banalidad del mal”, *Taula: Quaderns de pensament*, 43 (2011), pp. 131-144.

— “Movilidad, aceleración y banalidad del mal”, *Política y Sociedad*, 49, 3 (2012), pp. 417-431.

— “La experiencia de los valores y el hecho religioso. Elementos de la teoría del surgimiento de los valores en Hans Joas”, en Sánchez de la Yncera, I. y Rodríguez, M., *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 159-183.

SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. y RODRÍGUEZ FOUZ, M., *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, 2012.

SÁNCHEZ-PRIETO, J. M. (coord.), “Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político”, *Anthropos*, 223 (2009).

— “Reinhart Koselleck. La interdisciplinariedad de la Historia”, *Memoria y Civilización*, vol. 15 (2012), pp. 475-499.

SAUQUILLO, J. (coord.), “Revolución y secularización”, *Isegoría*, 39 (2008).

SENNETT, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

SIMMEL, G., “The Web of Group Affiliations”, en *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Free Press, Nueva York, 1964, pp. 127-195.

— *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986.

— *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

SOJA, E., *Postmodern Geographies. The reassertion of space in critical social theory*, Londres, Verso, 1989.

SOLÉ, C., *Modernidad y modernización*, Barcelona, Anthropos, 1998.

TAGGART, J. E., “The Unreality of Time”, *Mind*, 107 (1908), pp. 457-474.

TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

— *A Secular Age*, Harvard, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TOCQUEVILLE, A., *De la Démocratie en Amerique*, en *Oeuvr. compl.*, vol. I, París, 1961.

— *De la democracia en América*, México DF, FCE, 2009.

TOMLINSON, J., *The Culture of Speed. The Coming of Inmediacy*, Londres, SAGE, 2007.

TORRES, F., “Secularización y aceleración. Bases teológicas del concepto sociológico de aceleración social”, *Revista Internacional de Sociología*, 73, 2 (2015), pp. 7-8.

TOURAINÉ, A., *La production de la société*, París, 1973.

TREBISCH, M., “El acontecimiento, clave para el análisis del tiempo presente”, *Ayer*, 32 (1998), pp. 29-40.

URRY, J. y ELLIOT, A., *Mobiles Lives*, Londres, Routledge, 2010.

VALENCIA, G. (ed.), *Tiempo y espacio: miradas múltiples*, México, CEIICH-UNAM/Plaza y Valdés, 2005.

— “Los modos del tiempo sociohistórico. Una aproximación”, en *Tiempo y espacio. Miradas múltiples*, México, CEIICH-UNAM/Plaza y Valdés, 2005, pp. 511-524.

— *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Barcelona, Anthropos, 2007.

— y TOBOSO, M., “Una representación discursiva del espacio-tiempo social”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, 76 (2008).

— y TOBOSO, M., “Aspectos sociológicos y fenomenológicos en el análisis del tiempo”, *Acta Sociológica*, 48 (2009), pp. 57-84.

VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, Madrid, Península, 2003.

VERA, H., “Cuándo, dónde y cuánto. El tiempo, el espacio y las medidas como problemas sociológicos”, *Sociológica*, 58 (2005).

VERNANT, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2007.

VICENTE, E., “Las siluetas del tiempo”, *A parte rei*, 36 (2004).

VILLACAÑAS, J. L. y ONCINA, F., “Introducción”, en Koselleck, R. y Gadamer, H. G., *Historia y hermeneútica*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 9-53.

VINITZKY-SEROUSSI, V., *After Pomp and Circumstance: High School Reunions as Autobiographical Occasions*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

VIRILIO, P., *L'inertie polaire*, París, Christian Bourgois, 1990.

— *La vitesse de libération*, París, Galilée, 1995.

— *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

— *Le futurisme de l'instant*, París, Galilée, 2009.

VON HERRMANN, F. W., *La “segunda mitad” de Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 1997.

VOSTAL, F., “Thematizing speed: Between critical theory and cultural analysis”, *European Journal of Social Theory*, 17, I (2014).

VV. AA., “Pensar el tiempo, pensar a tiempo”, *Archipiélago*, 10-11 (1992).

VV.AA., *La subjetividad moderna*, Madrid, Exlibris, 1996.

VV.AA., “Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político”, *Anthropos*, 223 (2009).

VV.AA., *El tiempo presente como campo historiográfico. Ensayos teóricos y estudios de casos*, Uruguay, Cruz del Sur ed., 2010.

WAGNER, P., *Sociología de la modernidad*, Barcelona, Herder, 1997.

— *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2008.

WATKINS, S., “¿Presentismo? Respuesta a T. J. Clark”, *New Left Review*, 74 (2012), pp. 69-92.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.

— *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998.

— *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, F.C.E., 1993.

WILLIAMS, R., *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, Londres, Tony Pinkney, 1989.

ZAMORA, J. A., “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, en Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J. L. (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 83-138.

— “Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad”, texto aportado a la sesión plenaria del 4 de febrero de 2011 del grupo de investigación *Filosofía después del Holocausto*, Madrid, CSIC, 2011.

ZAMORANO, R., “Debate en torno a las concepciones del tiempo en sociología”, *Cinta de Moebio*, 31 (2008), pp. 53-69.

ZERUBAVEL, E., *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago Press, 1981.

- “Easter and Passover: On Calendars and Group Identity”, *American Sociological Review*, 47, 2 (1982) pp. 284-289.
- “The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective”, *American Journal of Sociology*, 88, 1 (1982), pp. 1-23.
- *The Seven Day Circle. The History and Meaning of the Week*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- *The Fine Line*, Nueva York, The Free Press, 1991.
- “The French Republican Calendar: a case study in the Sociology of Time”, *American Sociological Review*, 42, 6, (1997), pp. 868-877.
- *Time Maps*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
- *Ancestors and Relatives. Genealogy, Identity and Community*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.